Studi Islam

Sebuah Pengantar

H. Zuhri

STUDI ISLAM

Sebuah Pengantar

H. ZUHRI

STUDI ISLAM
Sebuah Pengantar

Penulis: H. Zuhri
Layout: Fathoni
Desain Cover: Mashudi
Gambar Cover: Masjid Agung al-Aqsha Klaten

Cetakan Pertama, Januari 2016
Cetakan Kedua, Oktober 2016 (Revisi Cover)
viii+202 hlm, 15 x 23 cm

ISBN : 602-70288-9-0

Penerbit FA PRESS
Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto, Yogyakarta. Telp. (0274) 512156
Email: filsafatagama@gmail.com

UCAPAN TERIMAKASIH

Dengan tulus penulis menyampaikan terimakasih kepada semua pihak yang ikut serta membantu proses penulisan dan penerbitan buku ini baik secara langsung maupun tidak secara langsung. Secara khusus penulis juga menyampaikan terimakasih kepada Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kementerian Agama Repubilk Indonesia yang telah mem-*back up* seluruh pembiayaan penulis untuk belajar tentang sejarah dan tradisi studi Islam di Jerman. Sehingga, dengan prinsip *sekali dayung dua pulau terlampaui*, penulis berhasil mengolah bahan-bahan yang selama ini tertumpuk di file-file lama menjadi satu kesatuan tulisan yang siap untuk dikaji bersama dan didiskusikan lebih lanjut bersama mahasiswa dalam forum perkuliahan Pengantar Studi Islam.

Penulis juga menyampaikan terimakasih kepada Rektor UIN Sunan Kalijaga, Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah memberikan *waktu jeda* kepada penulis dari kesibukan di prodi Aqidah dan Filsafat Islam untuk kembali *ngunduh kaweruh* agar penulis dapat menambah wawasan pengetahuan, keilmuan, dan pengalaman yang manfaatnya kembali untuk pengembangan institusi; UIN Sunan Kalijaga.

Juga, penulis menyampaikan terimakasih kepada istri tercinta Maemonah, anak-anak: Geista, Nuha dan Khayya, adik-adik: Arif, Nazwar, Imam dan Tintus, serta semua sahabat, terutama *Rvssellscheim's team work*; Pak Shofi dan Pak Roma yang bersama-sama ikut serta membantu penulis. Kepada mereka semua, penulis menyampaikan *jazakum allah akhsan al-jaza'* .

Penulis

KATA PENGANTAR

Studi Islam merupakan tema kajian keilmuan modern yang memiliki ruang lingkup cukup luas baik dari sisi objek kajian yang berkembang dalam rentang waktu sejarah kajian yang sangat panjang maupun dari sisi metode kajian yang tumbuh sering tumbuh kembangnya pemikiran. Keluasan cakupan studi Islam dilandasi oleh pemahaman tentang Islam yang selalu berkembang seiring dengan proses kajian dan atau pembelajaran (*studies*). Tidak ada Islam yang tidak disampaikan dengan proses dialektika pembelajaran atau pemahaman. Pembalajaran dalam Islam menjadi proses terus menerus seiring dengan proses pen-*da'wah*-an Islam, dan dialektika Islam dengan sejarah dan realitas sosial masyarakatnya.

Dengan menempatkan studi Islam dalam konstruksi keilmuan berarti menempatkan Islam sebagai bagian dari proses pergulatan Islam bersama realitas sosialnya dengan paradigma keilmuan sebagai spiritnya. Spirit tersebut mewujud dalam usaha membangun pemahaman Islam dalam ruang diskursus keilmuan. Pemahaman dalam diskursus keilmuan berarti membangun pemahaman-pemahaman tentang Islam yang memiliki basis pengetahuan kuat baik dari sisi konstruksi epistemik, metodologis, maupun dari sisi konstruksi sosio-historisnya. Ketiga konstruksi di atas menjadi tiang penyangga yang menopang terwujudnya wajah studi Islam yang dinamis dan konstruktif sehingga mampu menghadirkan pemahaman tentang Islam dan keislaman *rahmatan li al-alamin* dalam setiap ruang dan waktu.

Meskipun bahan-bahan buku ini berasal dari berbagai makalah baik yang disampaikan dalam dalam suatu forum atau ditulis untuk sebuah jurnal, buku ini merupakan ikhtiar penulis yang berkeyakinan bahwa Islam diajarkan tidak semata dengan prinsip keyakinan tetapi justru diawali dengan prinsip pemahaman dan pembelajaran yang dapat menghasilkan keyakinan. Oleh karena itu, deskripsi tentang bagaimana Islam dijabarkan dalam sejarah panjang pengkajian oleh para pengikut dan pemerhatinya menjadi bukti sekaligus bangunan nalar yang dapat melahirkan tesis utama bahwa Islam tidak dapat lepas dari proses pewacanaannya.

Opel-Bad Rϋssellscheim, 12 Februari 2015

DAFTAR ISI

BAB I

MAKNA, CAKUPAN, DAN URGENSI STUDI ISLAM

STUDI ISLAM: MAKNA, CAKUPAN, DAN URGENSINYA

Islam dengan jargon-jargon idealismenya harus dipresentasikan dengan baik melalui berbagai media yang tersedia sekarang ini, termasuk tentunya dengan sebuah tulisan. Mempresentasikan Islam juga idealnya didasarkan dan dibangun dengan seperangkat argumen dan pemikiran yang sistematis sehingga Islam hadir tidak hanya dengan sentuhan atau bungkus keyakinan semata, namun keyakinan yang dibangun berdasarkan seperangkat landasan pemikiran yang kokoh. Upaya-upaya itu tidak cukup dengan menciptakan ulama atau intelektual Muslim yang mampu menguasai keilmuan Islam semata tetapi juga perlu menciptakan ulama atau intelektual Muslim yang di samping mampu menguasai keilmuan Islam juga mampu menguasai keilmuan masyarakat (*social sciences*) dan keilmuan kemanusiaan lainnya (*humanities*). Kemampuan intelektual Muslim untuk melengkapi khazanah keilmuan dalam Islam yang konvensional dengan khazanah keilmuan dari luar Islam atau sering disebut sebagai ilmu-ilmu modern dan atau ilmu-ilmu yang dikembangkan oleh masyarakat Barat akan berdampak positif bagi keterbukaan Islam untuk dapat maju dan bahkan mampu melampaui masyarakat lainnya baik dari segi keyakinan, kehidupan sehari-hari, sosial-politik, maupun ekonominya. Itulah idealisme masa depan Islam.

Kerangka pemikiran untuk mencapai idealitas di atas dicoba dibangun dalam satu rangkaian pemikiran yang dikemas dalam satu wacana yang disebut dengan *Studi Islam* atau *Islamic Studies.* Wacana ini diperlukan untuk dijadikan tawaran karena bagaimanapun idealitas Islam di atas belum menjadi realitas di masyarakat Muslim. Padahal, siapapun dan kapanpun akan selalu berharap

agar Islam dan Umat Islam dapat atau mampu menempatkan agama dan keyakinannya di tengah-tengah masyarakat untuk dapat berkontribusi bagi kebaikan, kedamaian, kesejahteraan, dan rahmat bagi seluruh alam.

A. Makna dan Cakupan Studi Islam

Secara etimologis, studi Islam berasal dari kata *studi* dan *Islam*. Kata *studi* (*study-studies*) dalam *Oxford Advanced Learner's Dictionary* diartikan sebagai (1) *the activity of learning or gaining knowledge* atau (2) *such activity as pursed by a particular person*.[1] Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* kata tersebut diartikan sebagai penelitian ilmiah, kajian, dan telaahan.[2] Sementara itu, kata *Islam* itu sendiri berasal dari bahasa Arab yang berkata dasar (*sa-li-ma*) yang berarti *penyerahan diri*. Namun, Muhammed Arkoun justru memahami Islam dengan pemaknaan lain. Ia menulis demikian tentang Islam,[3]

> *Usually the word islam is translated as "submission", "submission to God", or even "resignation". "Resignation" is quite inappropriate. Believers are not resigned before God. They experience outpourings of love toward God, a transformation pulling them toward acceptance of that which God proposes, because God, by revelation, raises human beings to his own level. This elevation elicits a human feeling of gratitude toward a Creator who has heaped creatures with good things. There is thus established a relationship of loving and grateful obedience between creator and creature. Etymologically, in Arabic the word islam means "to give something over to someone". Here it is a matter of "giving one's whole self over to God", of "entrusting all of oneself to God". Another meaning of the word islam, pointed up by historians of the language, fits well with the way is was originally used in the Qur'an: "to defy death" in giving over one's soul, that is*

---

1 Jonathan Crowher (ed), *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (London: Oxford University Press, 1995), hlm. 1187.

2 Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa DEPDIKNAS, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm.965.

3 Muhammed Arkoun, *Rethinking Islam* (San Fransisco: Westview Press, 1994), hlm. 15.

to say one's life, to a noble cause. To give over one's soul, to give oneself in sacrifice, as, for example, in a battle on behalf of God, is to demonstrate in extreme fashion the sort of outpouring of love, the sort of transformation, that leads the believer to accept without reservation God's call and God's teaching. To move toward God is move toward the absolute, toward transcendence; it is to feel promoted to a higher level of existence. All these connotations attach to the word islam.

(Pada umumnya kata *islam* diterjemahkan dengan "kepatuhan", "kepatuhan atau tunduk karena atau untuk Tuhan" atau bahkan sebagai "penyerahan". Arti "penyerahan" ini sesungguhnya tidak tepat. Seseorang yang beriman tidaklah menerima atau pasrah begitu saja di hadapan Tuhan melainkan bentuk curahan cinta secara tulus kepada Tuhan, suatu transformasi yang membuka mereka menuju penerimaan apa yang Tuhan maksudkan, karena Tuhan, dengan wahyu-Nya, menghadirkan manusia kepada ranah atau tingkat keharibaan-Nya. Peningkatan ini kemudian membekas pada suatu perasaan terimakasih manusia kepada penciptanya yang telah menganugrahkan seluruh ciptaannya dengan berbagai kenikmatan dan kelebihan. Hal ini kemudian dimapankan dengan suatu hubungan kepatuhan, cinta, dan rasa terimakasih antara Tuhan dan ciptaannya. Secara harfiah, dalam bahasa Arab, *islam* berarti penyerahan secara lebih kepada seseorang". Inilah yang menjadi suatu ukuran perihal "pemberian jiwa seseorang kepada Tuhannya", tentang " kepercayaan sepenuh hati terhadap Tuhan", makna lain dari kata *islam,* sebagaimana ditunjukkan oleh sejarawan bahasa, adalah sama dengan suatu cara (*the way*) sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an: suatu cara untuk "tahan menghadapi kematian", penyerahan total jiwa seseorang, penyampaian makna kehidupan, dan untuk sebuah sebab mulia. Penyerahan jiwa, penyerahan diri untuk berkorban, sebagai contoh, dalam perjuangan membela kepentingan Tuhan, adalah bentuk demonstratif yang ekstrim suatu curahan cinta, bentuk transformasi, yang mendorong seseorang yang beriman untuk menerima dengan tanpa syarat terhadap panggilan dan ajaran Tuhan. Bergerak menuju (panggilan) Tuhan secara absolut dan transenden; ada rasa untuk sampai pada tingkat eksistensi yang lebih tinggi. Seluruh konotasi tersebut di atas melekat pada kata *islam*).

Pemaknaan harfiah di atas pada akhirnya memberikan pengaruh pada pemaknaan terminologis kata tersebut. Untuk itu, Arkoun menjelaskan perlunya pengkajian atas kata lain yang sesungguhnya berkaitan, yaitu kata "Muslim". Dalam al-Qur'an, kata "Muslim" sering diidentikkan dengan seseorang yang dalam seluruh tindak tanduknya berada dalam naungan kecintaan kepada Tuhan, dan itu merupakan sifat dasar keagamaan seseorang. Dalam konteks itu pula, al-Qur'an menjelaskan bahwa Ibrahim adalah seorang nabi yang Muslim dan *hanif* (Lihat Q.S. 3: 67). Tentang hal tersebut, Arkoun menjelaskan,[4]

> *This initial religious attitude—the basis of the Covenant not in historical time and addressable space but in the infinite time—space of consciousness, an attitude by the absolute, beyond all influence of language, law, or tradition-in Arabic and in the Qur'an is called islam. In the Qur'an this word had already begun to acquire ritual, legislative, and semantic characteristic that the theologian-jurist later simplified and systematized into a corpus of belief and non belief that would become the Muslim religion, also called islam.*
>
> (Sikap keagamaan yang demikian ini—yang mendasari suatu perjanjian suci (*al-mitsaq al-muqaddas*)—yang tidak semata-mata dalam suatu waktu dan ruang tertentu melainkan lebih sebagai suatu kesadaran dalam ruang dan waktu yang tidak terbatas, suatu pendirian secara absolut, melampaui seluruh pengaruh bahasa, hukum, atau tradisi. Inilah yang dalam bahasa Arab atau Qur'an disebut dengan *islam*. Dalam al-Qur'an, kata ini kemudian mulai mendapatkan label dan karakteristik, baik yang bersifat ritual, syari'ah, maupun kebahasaan di mana di kemudian hari para teolog dan ahli hukum berusaha melakukan simplifikasi dan sistematisasi ke dalam suatu korpus keimanan dan ketidakberimanan sehingga menjadi istilah agama bagi orang Muslim atau yang sering disebut dengan *islam*).

Dengan pemilahan di atas dapat dipastikan bahwa kata yang tepat digunakan dalam konteks *Islamic Studies* adalah *islam*

---

[4] *Ibid.,* hlm. 15-16.

(dengan *i* kecil), bukan *Islam* (dengan *i* kapital).[5]

Di samping pembagian Islam dan islam—seperti yang dikemukakan di atas—penulis juga menggunakan rumusan Marshal G.S. Hodgson. Rumusan ini bisa jadi merupakan penjabaran dari apa yang dimaksud oleh Arkoun sebagai *Islam*. Menurut Hodgson, dalam Islam ada *Islamics*, yaitu ilmu-ilmu keislaman. Melakukan studi Islam dalam bidang ilmu hadits atau ilmu penanggalan Islam, misalnya, bisa diartikan sebagai *Study of Islamics.* Sebaliknya, yang dimaksud dengan *Islamcate* adalah unsur atau tipikal yang merujuk secara langsung maupun tidak langsung pada agama Islam, tetapi hanya pada dataran kompleks atau wilayah sosial dan budaya yang secara historis dikaitkan dengan Islam dan umat Islam, baik yang ada di kalangan kaum Muslimin sendiri maupun yang ditemukan di kalangan non-Muslim.[6] Orang yang mengkaji praktik keislaman suku Sasak di NTB, misalnya, berarti mereka sedang melakukan *study of Islamicate*. Sebaliknya, kajian tentang dunia atau peradaban Islam secara umum dalam kurun waktu tertentu, baik dalam konteks historis maupun kekinian, oleh Hodgson istilah *Islamdom studies* bisa digunakan meskipun sebenarnya terdapat kata *Islamic World.* Dalam konteks tulisan ini, pandangan-pandangan di atas harus diposisikan sebagai suatu sarana untuk mengingatkan para pengkaji bahwa kejelian dalam memahami suatu peristilahan amat penting. Hal ini diperlukan untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman.

Pandangan Hodgson di atas berangkat dari keluasan istilah *Islam* itu sendiri sehingga diperlukan penjelasan dan perincian untuk menghindari kontaminasi lebih lanjut. Misalnya, ketika seorang peneliti studi Islam hendak mengkaji pemikiran hukum waris Prof. Hazairin, ia harus melakukan klarifikasi terlebih dahulu apakah ia meneliti bidang hukum Islam yang berarti kembali kepada *syari'ah* atau *fiqh,* atau ia sesungguhnya mau berangkat dari aspek

5 Untuk bacaan lebih lanjut lihat keterangan Arkoun yang membedakaa makna kedua kata tersebut dalam; Arkoun, *al-Islamal-Ahlaq wa al-Siyasah* (Bairut: Markaz al-Inma', 1996), hlm. 19.

6 Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam Vol I: The Clasical Age of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), hlm. 59.

dinamika hukum yang ada di dalam masyarakat Islam. Keduanya akan menghasilkan suatu simpulan yang berbeda jika berangkat dari suatu titik terminologi kajian yang berbeda.

Dengan demikian, karena luasnya istilah Islam, istilah *Islamic Studies* (studi-studi keislaman), *Studies of Islamics* (studi atas kajian-kajian keislaman), dan *Islam Studies* (studi Islam), perlu mendapat perhatian yang lebih serius untuk dirumuskan. Perumusan ini terutama diarahkan pada karakteristiknya sebagai kajian keilmuan. Karakter ini secara dinamis masih dapat digali lebih jauh. Kedinamisan tersebut terutama disebabkan oleh fakta bahwa Islam meliputi berbagai aspek yang tentu saja perumusan problematikanya berbeda antara satu dengan yang lainnya. Belum lagi istilah *studies* yang tampaknya menjadi *trend* akhir-akhir ini kemunculannya tentu tidak tanpa alasan. Sebagai contoh, kajian budaya yang dulu berada dalam wilayah antropologi sekarang sudah menjadi istilah sendiri dengan *culture studies.* Kedua kata tersebut menjadi suatu istilah studi Islam atau *Islamic studies* (bahasa Inggris) atau *Dirasah Islamiyah* (bahasa Arab)[7] yang diartikan dengan kajian-kajian keislaman. Secara definitif, studi Islam diartikan sebagai kajian-kajian tentang berbagai aspek dalam Islam. Karena studi ini dipahami sebagai suatu pengkajian dan atau pemahaman, pada umumnya fokus kajian studi Islam terdapat pada dimensi metodologinya meskipun tidak demikian seharusnya. Tentang studi Islam, secara terminologis Muhaimin menulis sebagai berikut.

Studi Islam adalah usaha sadar dan sistematis untuk mengetahui dan memahami serta membahas secara mendalam tentang seluk beluk atau hal-hal yang berhubungan dengan agama Islam, baik ajaran-ajarannya, sejarahnya maupun praktik-praktik pelaksanaannya secara nyata dalam kehidupan sehari-hari.[8] Sementara itu, studi Islam memiliki cakupan yang cukup luas. Jacques Waardenburg menjelaskan bahwa *Islamic studies encompass the*

---

7 Untuk ke arah nuansa studi Islam namun objek kajiannya masih bernuansa Dirasah Islamiyah lihat karya Hassan Hanafi, *Dirasah Islamiyah* (Cairo: Dar al-Tsaqafi, 1987).

8 Muhaimin, dkk., *Dimensi-dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), hlm. 11.

study of the religion of Islam and of Islamic aspects of Muslim cultures and societies.[9] Di sisi lain, Arkoun menulis bahwa *references to Islam, whether in the sense of culture, civilization, or religious tradition, have become even more frequent since the appearance of a plethora of literature in European language treating the notion of political* ("*fundamentalist*") *Islam*.[10] Selanjutnya, Wandenburg mengingatkan bahwa pemahaman tentang Islam itu sendiri akan memunculkan perbedaan arti di kalangan para pemeluknya di satu sisi, dengan para intelektual, baik Muslim maupun non-Muslim di sisi lain.[11]

Dengan demikian, sejak awal mestinya dipersepsikan bahwa pemahaman tentang Islam dalam konteks kajian keislaman atau studi Islam harus berada dalam ruang keilmuan. Hal ini sebagaimana juga dikemukakan oleh Arkoun bahwa *The term of "Islamic studies" currently used in scientific and professional journals, academic departments, and institutions, encompass a vast field or research with Islam as its common bond*.[12] Namun, sangat disayangkan bahwa wacana akademis studi Islam, menurut Arkoun, masih saja sebatas menjelaskan bagaimana bidang teori, bidang budaya, disiplin, dan konsep dihubungkan dengan satu kata "Islam" dan mengapa pembahasannya masih difokuskan pada satu dimensi jika menyangkut tentang Islam. Meskipun ruang kajian keislaman terdapat dalam ruang keilmuan bukan berarti persoalannya selesai. Ketika kajian tersebut berada dalam ruang keilmuan, justru yang terjadi adalah bahwa berbagai pendekatan itulah yang menjadi problem yang ada—mengutip istilah Arkoun—masih sangat monolitis. Oleh karena itu, dalam konteks tulisan ini, titik tekan posisi kajian keilmuan atau studi-studi keislaman dalam wacana keilmuan harus dipahami dalam konteks keilmuan itu sendiri, dalam arti bahwa studi-studi keislaman harus mempertahankan independensinya

---

9 Jacques Waardenburg, "Islamic Studies" dalam Charles J. Adam (ed.) *Encyclopedia of Religion,* Vol. VII, (London: Macmillan, 1965), hlm. 457.

10 Mohammed Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies", dalam Jhon L. Esposito (ed) *The Oxford Encyclopedia of Islamic Modern World,* Vol. I (London: The Oxford University Press, 1994), hlm. 330.

11 Waardenburg, "Islamic Studies", hlm. 457.

12 Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies," hlm. 330.

sebagai suatu objek kajian keilmuan yang tetap mengedepankan objektivitas dan keterbukaan untuk dikritisi lebih lanjut.

Dari beberapa pemahaman tentang studi Islam seperti di atas, sesungguhnya ada makna yang penting untuk ditelaah lebih lanjut. Penelaahan tersebut, yang terutama terdapat pada posisi kajian Islam, baik yang dilakukan oleh sarjana Muslim maupun sarjana non-Muslim, merupakan hasil pemahaman tentang Islam dengan berbagai perspektif dan dimensinya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa studi Islam adalah aktivitas pembelajaran dan atau penelaahan yang bersifat ilmiah terhadap berbagai dimensi yang ada dalam agama Islam. Sebagaimana telah dipaparkan secara singkat di atas, Waardenburg menguraikan lebih lanjut bahwa cakupan studi-studi Islam meliputi tiga studi berikut.[13]

> *The normative study of Islamic religion is generally carried out by Muslim in order to acquire knowledge of religious truth. It implies the study of the Islamic religious sciences: Qur'anic exegesis (tafsir) the science of tradition (ilm al-hadits), jurisprudence (fiqh), and metaphysical theology (kalam). Traditionally pursued in mosques and special religious colleges (madrasah), it is now usually carried out in faculties of religious law (shari'ah) and of religious sciences ('ulum al-din) at universities or special Islamic institutes in Muslim countries. It should be noted, however, that normative studies of Islam can also be undertaken by non-Muslim, such as Christians seeking to proselytize among Muslim or to the develop a theology of religions in which a particular place is assigned to Islam.*
>
> *The non-normative study of Islamic religion is usually done in universities and covers both what is considered by Muslim to be true Islam (the Islamic religious sciences in particular) and what is considered to be living Islam (the factual religious expressions of Muslim). This non-normative study of Islam religion can be pursued by Muslim and non-Muslim alike, wherever they observe the general rules of scholarly inquiry. This is the research that is generally called "Islamic studies".*
>
> *The non-normative study of Islamic aspect of Muslim cultures and societies in a broader sense is not directed toward Islam as such.*

[13] Waardenburg, "Islamic Studies", hlm. 457.

It takes a wider context into consideration, approaching things Islamic from to point of view of history and literature or cultural anthropology and sociology, and not specifically from the perspective of the study of religion.

(Pada umumnya kajian normatif agama Islam dikembangkan oleh sarjana Muslim untuk menelaah kebenaran atas pengetahuan keagamaan. Kajian ini termasuk di dalamnya adalah kajian-kajian keagamaan tentang Islam, seperti tafsir al-Qur'an, ilmu hadits, jurisprudensi atau fiqh, dan teologi metafisika atau ilmu *kalam*. Biasanya, kajian ini berkembang di masjid-masjid atau sekolah keagamaan (madrasah). Biasanya, di universitas atau institut-institut keislaman yang ada di negara-negara Muslim, bidang- bidang di atas masuk dalam kajian tentang syari'ah dan ilmu-ilmu agama (*ulum al-ddin*). Ini perlu diperhatikan karena bagaimana pun, kajian-kajian normatif tersebut juga digeluti oleh orang-orang non-Muslim, seperti intelektual Kristen yang menarik masuk dirinya ke dalam dunia Muslim atau untuk membangun sebuah teologi agama dalam ruang khusus yang telah ditetapkan dalam Islam.

Kajian non-normatif agama Islam. Kajian ini biasanya dilakukan di universitas-universitas dalam bentuk penggalian lebih mendalam apa yang telah dikaji oleh Islam sehingga menjadi suatu ajaran keagamaan dalam Islam dan apa yang terus mengalami perkembangan dalam Islam sehingga menjadi sesuatu yang hidup secara dinamis dalam bentuk ekspresi faktual keagamaan Muslim. Kajian non-normatif seperti ini juga dilakukan baik oleh intelektual Muslim maupun non-Muslim. Di mana pun mereka berusaha melakukan observasi dengan aturan-aturan umum yang ada dalam penelitian keilmiahan. Inilah yang kemudian sering disebut dengan studi-studi Islam.

Kajian non-normatif atas berbagai aspek keislaman yang berkait dengan kultur dan masyarakat Muslim. Dalam lingkup yang lebih luas, kajian ini tidak secara langsung terkait dengan Islam sebagai suatu norma. Kajian ini mengambil cakupan konteks yang cukup luas, mendekati keislaman dari sudut pandang sejarah, literatur, atau sosiologi dan antropologi budaya, dan tidak hanya terfokus pada satu perspektif, yaitu studi agama).

Pandangan Waardenburg di atas menunjukkan bahwa ruang lingkup studi-studi keislaman paling tidak terdiri dari aspek-aspek normatif dan aspek–aspek non-normatif dalam Islam. Apa yang dikemukakan oleh Waardenburg sesungguhnya menimbulkan persoalan tentang dikotomisasi kedua aspek tersebut dalam Islam. Padahal, pada umumnya di kalangan internal Islam, kedua aspek tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Ekspresi kebudayaan dan masyarakat MMuslim sesungguhnya merupakan ekspresi langsung atas perwujudan ajaran-ajaran yang normatif.

Hal lain yang perlu dijelaskan dalam batasan ini adalah perlunya pembedaan antara *Islamic Studies* dengan *Religious Studies.* Makna kedua istilah ini berbeda. *Religious studies* atau *religion studies* atau *religionswissensahten* adalah kajian atau pengetahuan ilmiah tentang agama-agama, baik bahasa, tradisi, ajaran, maupun pemahamannya tentang agama itu sendiri. Capps menulis "*We have identified four basic questions, and three others that have special enduring relationships with religious studies. The four basic questions are (1) What is religion? (2) How did religion come into being? (3) How shall religion be described? And (4) What is the function or purpose of religion?*" (Kami telah mengidentifikasi empat pertanyaan dasar, dan tiga lainnya memiliki hubungan abadi dengan studi keagamaan. Keempat pertanyaan dasar tersebut adalah (1) Apakah agama itu? (2) Bagaimana agama muncul? (3) Bagaimana agama dapat dijelaskan? (4) Apa fungsi dan tujuan agama?).[14]

Jika ditujukan pada objek *Islam*, keempat pertanyaan di atas berarti *Islam* menjadi salah satu dari objek studi keagamaan. Jika keempat pertanyaan di atas menjadi bagian dari *Islamic studies*, seseorang atau para pengkaji harus kembali kepada pertanyaan mendasar apakah kerangka epistemologis dan metodologis telah tersedia dalam *Islamic studies* sehingga menjadi bagian dari wacana *Islmic studies.*

[14] Walter H. Capps, *Religious Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), hlm. xvii.

B. Urgensi Studi Islam

Memahami pentingnya studi Islam bisa dilihat dari dua perspektif. Perspektif pertama adalah pentingnya studi Islam dalam konteks keilmuan (*scientific discourse*). Sebaliknya, perspektif kedua adalah kepentingan studi Islam dalam konteks realitas kebutuhan dan atau perkembangan sosial-keagamaan secara global. Dalam konteks wacana keilmuan, pentingnya studi Islam berangkat dari sebuah paradigma bahwa memang Islam tidak-*lah* anti ilmu. Islam selalu bergandengan tangan dengan ilmu dan sifat keilmiahan. Tentang pertalian keduanya, Arkoun menulis,[15]

> *Scientific research does not seem to have encountered religious obstacles in the Islamic domain. The Qur'an persistently invites the faithful to look at the created world in order to appreciate the greatness and the power of God. Scientific knowledge of nature, the stars, the heavens, the earth, the flora, and the fauna only reinforces faith and illuminates the symbolic directions of the Qur'an.*
>
> (Dalam wilayah keislaman, penelitian ilmiah tampaknya tidak menghadapi rintangan-rintangan yang bersifat keagamaan, bahkan al-Qur'an secara jelas menganjurkan orang-orang yang beriman untuk mengamati dan menelaah seluruh makhluk ini untuk mengapresiasikan keagungan dan kekuasaan Tuhannya. Pengetahuan ilmiah tentang alam, bintang, langit dan bumi, flora dan fauna, dilakukan untuk menambah atau menguatkan keimanan mereka, sebagaimana diisyaratkan dan dijelaskan dalam al-Qur'an).

Pandangan Arkoun di atas tidak berbeda dengan pandangan intelektual Muslim pada umumnya. Mereka tampaknya sepakat bahwa antara Islam dan pengetahuan tidak bertentangan. Islam perlu dipahami dan dikembangkan dengan dan dalam kerangka pengetahuan, sementara pengetahuan itu sendiri seharusnya mampu menerima pola-pola pemahaman yang dikembangkan oleh Islam.

---

[15] Arkoun, *Rethinking Islam..*, hlm.79.

Realitas memang menunjukkan adanya pola yang cenderung dikotomis antara Islam dan pengetahuan. Pola dikotomis ini sering berangkat dari persoalan dan perbedaan *worldview* dalam memahami realitas pengetahuan itu sendiri. Paradigma pengetahuan selama ini dipahami sebagai suatu entitas yang bebas nilai, sedangkan Islam dan atau agama pada umumnya selalu didasarkan atas suatu paradigma nilai. Atas kecenderungan tersebut, hal itu tidak berarti selalu dipertentangkan. Islam yang dikatakan selalu bertumpu pada nilai-nilai teologis tertentu ternyata dalam sejarahnya telah berhasil menjadi suatu kampium peradaban dengan berbagai kemajuan di bidang keilmuan. Sementara di kalangan para pengkaji keilmuan itu sendiri persoalan tentang objektivitas dan kebenaran masih dalam proses penggalian yang belum selesai.[16] Jadi, yang diperlukan sekarang adalah bagaimana Islam dengan segala aspek yang ada dapat dipahami dan dijelaskan dalam bingkai keilmiahan dan Itu yang menjadi dasar urgensi kajian studi Islam ini.

Memang disadari bahwa Islam telah memiliki seperangkat pola metodologis yang telah dibangun sejak lama, seperti halnya metodologi tafsir, hukum (*ushul fiqh*), dan hadits. Namun, pola-pola metodologi tersebut, menurut hemat penulis, masih terfokus pada orientasi yang bersifat internal, yaitu bagaimana Islam dipahami oleh para pemeluknya. Pada sisi lain, pola metodologis tersebut sesungguhnya berangkat dari suatu paradigma realitas agama sebagai teologi dan sekaligus ideologi bagi pemeluknya. Padahal, pemahaman Islam untuk orang lain (baca non-Muslim) sama pentingnya dengan pemahaman keislaman untuk orang Muslim.

Pentingnya pemahaman yang berorientasi eksternal ini semakin terasa sekarang ini. Kiranya tidak dipungkiri bahwa Islam pasca-*tragedi 11 September* tidak saja memerlukan *public relations* dalam perspektif keilmuan yang memadai, tetapi juga—dan justru

---

[16] Diskusi tentang problematika ini kirnya cukup menarik untuk dibaca lebih lanjut dalam Zainuddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas: Science, Values and Environment in Islam and the West* (Manchester: Manchester University Press, 1984).

yang lebih penting—adalah bagaimana Islam dapat dijelaskan dan dibaca oleh khalayak umum dalam bingkai keilmuan.[17] Itulah kira-kira arah studi Islam dalam perspektif sosial-keagamaan. Dengan demikian diperlukan adanya pemahaman lebih lanjut atas dinamika keagamaan yang berlangsung dalam ranah internal di satu pihak dengan ranah eksternal di pihak lain. Pemahaman yang demikian tidak berarti ada pembedaan atau pemilahan antara yang berorentasi internal dan yang berorientasi eksternal. Baik untuk kalangan internal maupun eksternal mestinya mampu memahami Islam secara utuh. Demikian pula, perangkat metodologis yang digunakan keduanya dapat saling melengkapi. Proses tersebut pada akhirnya kembali pada suatu diktum bahwa suatu perspektif pemahaman akan membawa seseorang pada suatu simpulan yang berangkat dari perspektif tersebut.

Penjelasan di atas sekaligus memunculkan kepentingan-kepentingan pemahaman yang lebih bersifat praktis. Artinya, terdapat segmen pemerhati keislaman yang ingin dan hanya mau membaca hasilnya dengan tanpa susah payah melakukan pengkajian-pengkajian yang bersifat keilmuan. Segmen ini bukan saja dari kalangan non-Muslim, tetapi juga dari kalangan umat Islam itu sendiri. Bahkan, semua pihak telah menyadari bahwa umat Islam masih berada di posisi yang terpinggirkan di segala bidang, seperti ditulis oleh Muhaimin berikut ini.[18]

Dalam kondisi demikian umat Islam dituntut untuk melakukan gerakan pemikiran yang diharapkan dapat menghasilkan konsep pemikiran yang cemerlang dan operasional untuk mengantisipasi perkembangan dan kemajuan (dunia modern) tersebut. Umat Islam jangan terjebak pada romantisme, dalam arti menyibukkan diri untuk membesar-besarkan kejayaan masa lalu sebagaimana terwujud dalam sejarah Islam. Dengan demikian, pengembangan

---

[17] Keprihatinan yang demikian itu begitu sangat menggugah para pemikir Muslim sekarang ini sehingga mereka sampai menjadikan peristiwa tersebut sebagai *timeline* diskursus keislaman. Contohnya lihat; Ibrahim Abu Rabi' (ed), *11 September: Religious Persective on the Couse and Consequences* (Oxford: Oneword Publications, 2002).

[18] Muhaimin, dkk. *Dimensi-dimensi Studi Islam...*, hlm. 13.

Islamic studies menjadi sangat penting dalam konteks untuk menciptakan masyarakat Muslim yang mempunyai kepekaan terhadap realitas social dan politik yang dinamis. Bahkan masyarakat Muslim yang memiliki kekayaan pengetahuan ke-Islam-an dari paradigma *Islamic Studies* diharapkan mampu menjadi penggerak utama bagi kekuatan masyarakat Muslim yang mampu memberi solusi atas berbagai problematika umat sehingga masyarakat terberdayakan sedemikian rupa. Intinya, studi Islam menjadi penting untuk membangun *civil society* dalam Islam dan mampu berkontribusi bagi kemajuan bangsa dan masyarakat global pada umumnya.[19]

Berorientasi kepada arah *scientific discourse* tidak berarti mengesampingkan fungsi dan peran klasik agama bagi pemeluknya. Peran tersebut justru kenyataanya sekarang makin menunjukkan betapa pentingnya makna agama bagi kehidupan manusia. Namun, alangkah tepatnya jika perkembangan tersebut disertai dengan perkembangan pemahaman yang terkendali dan benar-benar terarah. Hal itu penting agar tidak terjadi penyalahgunaan fungsi dan makna agama bagi kehidupan manusia. Kemungkinan-kemungkinan tersebut bisa terjadi pula pada Islam. Dalam sejarahnya, agama selalu menjadi penyelamat umat manusia, tetapi tidak bisa dipungkiri pula bahwa kadang-kadang agama menjadi salah satu faktor pemicu konflik dalam peradaban manusia. Kesalahan ini tentu tidak terletak pada agama. Untuk itu, satu-satunya alternatif yang mungkin bisa diajukan adalah dengan menelaah dan mempelajarinya lebih tekun. Akhirnya, tidak ada hal yang terpenting yang harus dilakukan untuk agama kecuali menelaah dan mempelajari agama itu sendiri. Karena dengan itulah Islam dan masyarakat Muslim menjadi *opening up* (*infitah*), dalam bahasanya Dale,[20] sehingga Islam menjadi *the objectified understanding* di

---

[19] Lebih lanjut tentang idealisme tersebut penjelasan panjang lebarnya terdapat dalam Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton NJ: Princeton University Press, 2000).

[20] Dale F. Eickelman, "Clash of Cultures?: Intellectuals, Their Publics and Islam" dalam Stéphanne A Dudoignon (eds.), *Intellectuals in Modern Islamic World: Transmision, Transformations and Communications,* (London: Routledge, 2006), hlm. 300.

masyarakat dengan tanpa mengurangi atau mengabaikan prinsip-prinsip dasar dalam Islam tentunya.

C. Keilmuan Studi Islam

Sebenarnya, apa yang diharapkan dari pembelajaran studi Islam di Perguruan Tinggi Agama Islam, baik yang swasta maupun yang negeri? Pertanyaan tersebut cukup penting dalam konteks perumusan penempatan "ruang" pembelajaran lebih lanjut. Jika pembelajaran studi Islam di PTAIN atau PTAIS hanya sekadar untuk mengetahui (*to know*) kemudian dipraktikkan (*to do*), studi Islam bisa jadi tidak susah-susah dipikirkan untuk ditempatkan dalam "ruang" *scientific discourses*. Sebaliknya, Jika tujuan institusi agama itu untuk memikirkan (*to think*) atau bahkan memikirkan kembali (*to rethink*) persoalan-persoalan keislaman, studi Islam termasuk pada ruang *scientific discourses*. Dengan tujuan itu bisa dipastikan bahwa problematika yang dihadapi sekarang adalah sejauh mana upaya perumusan studi Islam dalam wilayah keilmuan. Jika perumusan yang selama ini ada hanya sebatas upaya untuk mempertahankan eksistensi dan mengaktualisasikan ajaran-ajaran atau pemahaman keislaman, studi Islam akan jatuh pada ruang *apologetic*.

Untuk itu, perlu kiranya kesadaran bersama bahwa pengkajian atau pembelajaran studi Islam adalah pembelajaran suatu objek ilmu pengetahuan. Statemen tersebut tidak mengharuskan seseorang untuk mengkhawatirkan kemungkinan lunturnya ajaran atau keyakinan yang dimiliki atau hal lain semacamnya. Keyakinan dan keilmuan adalah dua dimensi yang tidak harus dijadikan kambing hitam atas turunnya popularitas kedua dimensi tersebut oleh satu dengan lainnya. Terlepas dari jargon objektivitas yang ada, *science is science*. Terlepas dari pembelaan yang ada, *religion is religion*. Artinya, pengakuan atas kemungkinan pengaruh sosial dari diskursus ilmu pengetahuan—jika memang itu sebagai ilmu—hendaknya menjadi dan berada dalam wilayah ilmu. Sebaliknya, dengan atau tanpa pembelaan, agama tetap berada dalam wilayah agama. Kesadaran yang demikian itu diperlukan, khususnya bagi para calon

intelektual yang ingin terjun di kedua wilayah tersebut: wilayah ilmu dan wilayah agama. Mereka tidak perlu khawatir akan menjadi intelektual "abu-abu" untuk sebuah identitas.

Jika studi Islam termasuk dalam wilayah ilmu pengetahuan, hal awal yang perlu dikembangkan adalah bahwa pada setiap kata, baik dalam arti etimologis maupun terminologis, dalam studi Islam harus jelas dan dibangun dengan rumusan yang tegas. Tradisi tersebut yang dikembangkan oleh al-Ghazali ketika ia membangun atau bahkan menghidupkan kembali diskursus ilmu-ilmu keagamaan (*Ihyā Ulūm al-Dīn*). Pendefinisian yang jelas dan tegas ini tidak serta merta sampai pada *finishing point* yang akhirnya selesai. Setiap pembatasan yang telah ditetapkan hendaknya menjadi *starting point* untuk ditelaah lebih lanjut. Langkah itu merupakan awal penempatan "ruang" *Islamic studies* sebagai wacana keilmuan. Tetapi, langkah ini tidak sesederhana yang dibayangkan. Aristoteles telah mewariskan suatu kerangka yang cukup komprehensif dalam *The Categories*-nya.[21] Tujuan konsep kategori tersebut adalah bahwa setiap usaha untuk menunjukkan pembuktian intelektual harus bergantung pada konsep fundamental intelektual yang dianutnya. Permasalahannya sekarang adalah apakah kajian-kajian keislaman sudah memulai mendisiplinkan konsep-konsep pengembangan intelektualitas dan keilmiahannya? Kalau belum dapat dilakukan langkah-langkah sebagaimana yang dikembangkan Aristoteles tersebut, persoalannya kemudian adalah apakah sudah ada usaha untuk mengawalinya dengan menggunakan langkah tersebut?

Upaya konkret atas langkah awal di atas harus dilakukan dalam setiap kegiatan ilmiah yang dilakukan. Jika kita menulis tentang "sejarah studi Islam di Indonesia," misalnya, yang perlu diperhatikan adalah apa yang dimaksud dengan sejarah? Apa yang dimaksud dengan studi Islam dan apa yang dimaksud dengan Indonesia? Semua itu perlu pembatasan dan perumusan yang tegas agar

---

[21] Sepuluh kategori tersebut adalah: 1. Substansi (*Substance*), 2. Kuantitas (*Quantity*), 3. Kwalitas (*Quality*), 4. Relasi (*Relation*), 5. Tempat (*Place*), 6. Waktu (*Time*), 7. Tindakan (*Action*), 8. Pasifitas (*Passivity*), 9. Kedudukan (*State*), dan 10. Posisi (*Position*); Lihat Aristoteles, *The Categories,* (trans. E.M. Edgil), diunduh dari *www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/aristotle.*

setiap langkah yang akan dilakukan tidak terjadi tumpang tindih dalam peristilahan dan pengkategorian. *Define your words*, itulah yang dipesankan oleh Jonathan Bennett (1930).[22] Memang, tidak semua kata dapat didefinisikan karena kata-kata, menurut Plato, mungkin hanya kombinasi dari nama-nama. Namun, katanya, kata bisa jadi yang merupakan esensi dari definisi itu adalah kombinasi nama-nama: *they have nothing but a name, and things which are compounded of them, as they are complex, are expressed by combination of names, for the combination of names is the essence of the definition*.[23]

Pendefinisian yang jelas dan pembatasan yang jelas adalah langkah awal memasukkan studi-studi keislaman ke dalam wilayah ilmu pengetahuan. Langkah selanjutnya adalah menentukan di mana sebenarnya ruang ilmiah studi keislaman tersebut. Penentuan semacam ini penting untuk dikedepankan karena akan menentukan langkah-langkah selanjutnya. Namun demikian, tentunya terlalu jauh untuk membicarakan hal itu. Studi Islam dalam konteks yang awal diharapkan mampu bersentuhan dengan perkembangan wacana atau kajian lain yang telah berkembangan terlebih dahulu di masyarakat lain. Upaya ini penting untuk menetralkan apa yang disebut dengan *self-sufficient* di sebagian kalangan intelektual Muslim.[24] Padahal, spirit pengembangan pengetahuan dalam Islam sangat mengagumkan. Hadits-hadits perihal pentingnya pengetahuan juga selalu disuarakan sebagai bentuk prinsip dan pentingnya pengetahuan dalam Islam. Misalnya, salah satu hadits terkenal yang terjemahannya, "Carilah ilmu walaupun sampai harus ke negeri Cina". Persoalannya sekarang maukah Islam memahami realitas perkembangan eksistensi keilmuan lain yang dibangun dari luar lingkungan Islam? Seperti sosiologi, psikologi, antropologi dan masih banyak lainnya.

---

22 A. J. Ayer (ed), *A Dictionary of Philosophical Quotations...,* hlm. 48.

23 *Ibid.,* hlm. 349.

24 Dalam konteks persoalan tersebut W. Mongomery Watt menulis, "The Future of Islam" dalam, Richard G. Hovannisian dan Georges Sabagh (ed.), *Religion and Culture in Medieval Islam* (Cambrdige: Cambridge University Press, 1993), hlm, 33.

Penempatan wilayah keilmuan memang, mungkin, agak berbau *Western paradigm*, tetapi tujuannya bukan itu. Jika studi Islam dapat membangun paradigmanya tersendiri, mengapa harus mengikuti paradigma Barat? Dalam perkembangan yang ada, proses pengklasifikasian masih terjadi pro dan kontra di dunia keilmuan. Terlepas dari setuju dan ketidaksetujuan, suatu keputusan harus dipilih karena dari langkah itulah akan muncul apa yang diistilahkan oleh Alfred North Whitehead (1861-1947) sebagai *a scheme of scientific thought*. Kejernihan dalam membaca proses langkah akan membantu pemahaman seseorang ke mana sesungguhnya arah yang dituju oleh Amin Abdullah, misalnya, dengan gagasan Islam yang normatif dan yang historis. Ia baru bergelut dengan upaya penemuan skematik yang kira-kira pas untuk studi-studi keislaman.[25] Ketika dimensi historis menjadi pilihan kewilayahannya, ia mengembangkan seperangkat proses pembentukannya (*making for historisities*) dalam bentuk sirkular, spiral, dan lainnya. Usaha yang dilakukannya sebenarnya berada dalam langkah yang kedua ini. Ia mencoba merumuskan suatu *manhaj* atau metodologi yang tepat untuk studi-studi keislaman. Ia dikatakan mencoba karena memang dari langkah seperti itulah ilmu muncul, berkembang, dan maju, termasuk di antaranya adalah studi Islam. Dalam *Collected Paper*-nya, Pierce menulis *science presupposes that we have a capacity for "guessing" right*.[26]

Manhaj yang dimaksud di sini berbeda dengan *manhaj* dalam konteks pembahasan metodologi studi Islam. Penekanan di sini terletak pada fakta bahwa untuk masuk ke dalam *scientific discourse* perlu diperhatikan dimensi *scientific method*-nya, dan itu merupakan sisi penting pemahaman verifikasi dalam keilmuan termasuk di dalamnya kajian-kajian keislaman. Verifikasi berfungsi untuk mencocokkan objek kajian dengan kerangka metodologis yang dibangun. Verifikasi diperlukan karena pada dasarnya ilmu pengetahuan adalah suatu pernyataan-pernyataan sistemik yang

---

[25] Untuk selengkapnya dapat dipahami dari; Amin Abdullah, *Islam: Antara Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[26] A. J. Ayer, *A Dictionary...*, hlm. 341.

didasarkan atas suatu "pengalaman" langsung. Ilmu pengetahuan adalah statemen sistemik, suatu pernyataan sistemik, suatu pernyataan yang tidak sekadar pernyataan, tetapi pernyataan yang dibangun atas sistem yang baku sehingga pernyataan itu benar adanya. Untuk membangun yang sistemik itulah perlu adanya verifikasi atau penyaringan sehingga didapatkan pernyataan yang betul-betul dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Hal lain yang terkait dengan bahasan ini menyangkut upaya membangun pemahaman yang lebih seimbang antara dimensi *al-ra'yu* dalam wilayah kajian dengan *al-manhaj* dalam suatu wilayah kajian. Suatu contoh ketidakseimbangan yang sering dijumpai pada sebagian kecil kalangan umat Islam dikemukakan oleh Arkoun dalam kasus seorang fundamentalis Muhammad 'Abd al-Salam Faraj dan karyanya *al-Faridah al-Gha'ibah*.[27]

[27] Mohammed Arkoun, "Actualite du probleme de la personne dans la pensee Islamique", dalam *Revue Internationalie de Sciences Sociale,* UNISCO, 1988/ vol. XL, hlm. 22-28.

BAB II

STUDI ISLAM: PERSPEKTIF SEJARAH

STUDI ISLAM: PERSPEKTIF SEJARAH

A. Sejarah Studi Islam I: Dunia Islam

Memaparkan sejarah studi Islam bukanlah pekerjaan yang mudah. Kesulitan tersebut muncul karena apa yang dimaksud dengan sejarah studi Islam itu masih perlu dipertajam kembali. Untuk mengawali upaya tersebut, pemahaman kajian keislaman dalam perspektif historis harus dijadikan langkah awal. Perspektif historis, dalam arti kronologis, atas studi Islam adalah sejak pertama kali Islam itu muncul dan didakwahkan di muka bumi yang pada waktu bersamaan dengan hadirnya sang pembawa risalah kenabian, Nabi Muhammad SAW.

'Asr al-Nubuwwah (Era Kenabian)

Studi Islam era kenabian adalah kajian-kajian keislaman yang secara sengaja dipahami dengan suatu proses pemahaman tertentu yang berlangsung pada masa nabi. Pemikiran itu muncul dari asal pemikiran *qiyasi* yang memang sederhana. Ketika, seorang kiai atau ustadz menerangkan tentang Islam kepada anggota jamaahnya, apakah kemudian seorang kiai atau ustadz itu tidak menggunakan suatu pemahaman tertentu tentang Islam dan pola komunikasi tertentu yang tertata rapi dalam konsep yang mereka yakini sebagai suatu proses transformasi agama kepada para jamaahnya. Atas pola tersebut apakah kemudian nabi tidak melakukan hal yang sama dengan kiai atau ustadz tersebut? Persoalan bahwa nabi adalah nabi dengan berbagai spesifikasinya jelas tidak bisa dipungkiri. Namun, proses penyebaran, proses pemahaman dan lainnya yang terkait

dengan 'proses pembelajaran' tidak lepas dari karakter-karakter yang tetap berada dalam ranah manusiawi dan dalam bahasa dan komunikasi yang manusiawi pula.

Atas gugasan seperti ini pula apa yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, Arkoun, dan tokoh-tokoh Islam lainnya, dengan tepat, ketika mereka mengingatkan kembali akan pentingnya pengkajian secara lebih mendalam tentang sejarah kenabian Fazlur Rahman misalnya, ia menulis;[1]

> *But the real achievements of Muhammad are to be judged, in the long run, not on the basis of how many times he married, not even on the basis of his personal achievements in a most brilliant career—he himself was so self-effecting that he referred every bit of it to God-but on basis of what he bequeathed to mankind; both a set of ideals and a concrete way of achieving those ideals, which still constitute the best solution for mankind's ills.*
>
> (Keberhasilan nyata Muhammad yang selalu dinilai di sepanjang masa tentu bukan atas dasar atau patokan berapa kali beliau menikah, bukan pula atas dasar keberhasilan pribadinya dengan karir yang cemerlang—Ia sendiri tidak pemah menonjolkan diri sehingga mengembalikan setiap keberhasilan yang ia capai kepada Tuhan. Keberhasilannya yang selalu dinilai adalah dari apa yang ia berikan pada umat manusia; baik dalam bentuk seperangkat cita).

Pandangan Rahman di atas merupakan gambaran pembacaan terhadap Nabi Muhammad sebagai sosok yang memang penuh dengan suri tauladan baik dalam konteks etis maupun nonetis. Lebih dari itu, yang lebih berharga, dari kontribusi Rahman atas pembacaan tradisi kenabian adalah memposisikan keseluruhan mereka sebagai *the living tradition*, sebagai tradisi yang hidup.[2]

Era kenabian dengan seperangkat ajaran baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis harus dipahami sebagai suatu tradisi yang hidup. Al-Qur'an dan hadits tidak hanya dipahami sebagai

---

1 Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press), Hlm. 29.

2 Untuk pembacaan lebih lanjut lihat Fazlur Rahman, *Islamic Metodology in History* (Delhi: Adam Publishers, 1994).

kitab suci dengan seperangakat mekanisme pemahamannya yang bersifat literalistik atau *bayānī* namun juga perlu pemahaman lain, seperti halnya penelaahan antropologis dan sosial. Pada umumnya, penelaahan sosial dan sejenisnya ini dilakukan oleh sarjana-sarjana orientalis dengan seperangkat metodologi juga ala Barat.

Sejarah kenabian selama ini masih dipahami sebagai suatu sejarah dalam arti kronologis-ideografis. Oleh karena itu, lepas dari berbagai kelebihan dan kekurangan yang ada dalam studi Islam selama ini, penulis merasa bahwa umat Islam masih tertinggal cukup jauh dalam mengkaji dan memahami kenabian dibandingkan, justru, apa yang telah dilakukan oleh sarjana-sarjana non-Muslim terhadap pemahaman tentang kenabian.[3] Itulah, salah satu hal penting mengapa dalam konteks historis studi Islam mau tidak mau harus berangkat dari sejarah kenabian; bagaimana sesungguhnya sejarah kenabian masuk dalam wilayah kajian studi Islam dan alat pendekatan apa yang tepat dan dapat dirumuskan oleh sarjana-sarjana studi Islam.

Meski demikian, bukan berarti apa yang dilakukan oleh sarjana Barat adalah yang terbaik. Apa yang telah mereka sumbangkan masih sekedar objek kajian yang pada akhimya berujung pada pemahaman tentang sejarah kenabian. Dalam konteks itu juga jelas masih perlu adanya penyempurnaan dan penggalian lebih lanjut. Dengan demikian masih terdapat berbagai masalah. Di antara permasalahan tersebut, sebagaimana diungkapkan oleh Maxime Rodinson, sebagai berikut:[4]

---

3 Nama-nama seperti Tor Andre dengan karyanya *Mohammedeien un sein Glude* yang diterjemahkan oleh Thephil Menzel (London: George Allen & Unwin, 1936) merupakan salah satu karya yang cukup menukik dalam menelaah kehidupan Muhammad. Demikian juga apa yang ditulis oleh William Montgemery Watt, *Muhammad et Macca and Muhammad et Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1953, 1956), ia menulis tidak sekedar *narrative biography* tapi sampai pada persoalan implikasi sosial dan politik. Karya lainnya adalah tulisan Gustave E. von Grunebaum, *Classical Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1953).

4 Maxime Rodinson, "A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad," dalam Merlin L. Swarez (ed.), *Studies on Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981), hlm. 22-98, khususnya hlm. 51.

> *The principal problem which strikes the general historian immediately is that of the factors behind the astounding wave of Muslim conquests of the seventh century. They might be devided into two classes; those factors that led to the launching of the conquest and those that contributed to its success. These latter, in large measure, fall under the jurisdiction of specialists in Byzantine and Persian history.*

Akhirnya, kesimpulan yang nampak bahwa selama ini sejarah kenabian masih dipahami hanya semata sebagai suatu objek kajian keislaman yang masih miskin di sana-sini. Padahal mestinya tidak sekedar itu. Sejarah kenabian adalah sejarah tentang bagaimana cara nabi dan para sahabatnya memahami Islam. Inilah yang pada akhirnya rumusan konseptual tentang kajian keislaman pada masa itu mesti digali dan ditelaah lebih lanjut.

Untuk memasuki ke arah pemahaman tersebut penggalian atas nalar kenabian kiranya cukup tepat. Nalar kenabian adalah struktur internal penalaran yang dikembangkan oleh nabi itu sendiri dalam dua posisi, pertama sebagai manusia dan kedua sebagai seorang nabi yang membawa risalah kenabian berupa wahyu. Tentang dua hal ini sesungguhnya telah dibahas oleh para filosof Islam seperti al-Farabi dan Ibn Sina. Mereka berusaha menggali atau tepatnya melakukan teoretisasi alas pola intelektual seorang nabi sehingga mampu melakukan perubahan-perubahan sosial secara konstruktif.[5]

Memang tidak salah jika pada era tersebut menjadi sumber inspirasi atas berbagai tafsir tentang Islam. Namun, yang tidak kalah penting justru mencari suatu rumusan konseptual bahwa sejarah kenabian tidak hanya menjadi objek kajian melainkan juga sebagai suatu warisan metodologis yang perlu dikembangkan. Dengan demikian yang didapatkan bukan semata *uswatun khasanah* dalam artian etis tapi juga dalam artian keilmuan.

Dalam konteks pengkajian sejarah kenabian sebagai objek, hal lain yang cukup menarik untuk menjadi perbincangan lebih lanjut

---

[5] Terhadap kajian ini penulis menyarankan untuk menelaah karya Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958).

adalah bahwa selama ini penelusuran jejak jejak sosio-kultural, dan politik era pra kenabian atau sering disebut sebagai jaman jahiliah masih dianggap tidak penting. Dalam konteks sejarah pemikiran keislaman, penelusuran jejak-jejak keterkaitan dan kesinambungan pola-pola tata pikir zaman jahiliah, yang apapun bentuknya mesti sangat mempengaruhi, dalam pola tata pikir keislaman, nampaknya belum maksimal digali dan belum mendapat perhatian maksimal di kalangan sejarawan, khususnya di internal umat Islam.

Berbagai bentuk persentuhan memang terjadi dan banyak diteliti, sebagaimana yang sering ditemukan di dalam literatur-literatur tentang keislaman klasik yang ditulis oleh sarjana Barat, namun disengaja atau tidak persentuhan tata pikir ini masih susah untuk ditelusuri. Salah satu wadah yang ada adalah melalui teks atau bahasa. Sebagaimana diketahui bahwa syair merupakan salah satu simbol atas bentuk konkret aplikasi pola pikir bangsa Arab. Konsep dan cara mencintai, misalnya, hanya dapat kita baca lewat syair-syair mereka. Namun, sayangnya seolah-olah telah terbentuk suatu garis pemisah sedemikian rupa antara pra dan post Islam sehingga muncul istilah *al-syi'r al-jahili*. Meski demikian bukan berarti tidak ada upaya, al-Jabiri menemukan formulasi keterkaitan atau benang merah tersebut, khususnya yang berkait dengan pola penalaran.

'Asr Khulafā al-Rāsyidīn (Era Khulafa al-Rasyidin)

Pascakenabian, perkembangan studi keislaman mulai menampakkan corak dan karakteristiknya yang khas. Fakta tersebut merupakan kepastian sejarah karena memang pada waktu itu pemahaman tentang Islam adalah suatu keharusan, di satu pihak, sementara di pihak lain, sosok yang memiliki otoritas untuk memberikan kata akhir atas problematika keagamaan pada waktu itu yakni Nabi Muhammad SAW sudah tidak ada.

Konsep tentang proses pengalihan kekuasaan pada era Khulafa al-Rasyidin adalah salah satu contoh konkret bagaimana dinamika dalam Islam terus mengalami perkembangannya. Mereka tidak hanya berdebat dan bersandar pada ketentuan teks-teks al-Qur'an

maupun sabda nabi, tapi lebih dari itu, mereka mulai mempertimbangkannya dengan kekuatan nalar mereka dalam bentuk interpretasi dan penyesuaian-penyesuaian lain. Hal itu tidak bisa terlaksana tanpa adanya suatu konsep pemahaman yang telah di yakini, meski masih dalam tahap eksplorasi. Konsep pemahaman itulah apa yang dicatat atau digarisbawahi di sini sebagai *proto Islamic studies.*

Dengan demikian, studi Islam yang paling dini pasca kenabian adalah pada apa yang telah mereka kembangkan dari dua warisan nabi (al-Qur'an dan al-Hadits) dan yang lebih penting lagi adalah bagaimana cara mengembangkan dan melakukan berbagai tafsir atas dua warisan pusaka tersebut. Sejarah itu tidak dapat ditemukan kecuali dengan menarik kembali wacana studi Islam dalam konteks historis. Persoalannya, apakah upaya tersebut sudah dilakukan? Kalau sudah apa yang dihasilkan? Kalau belum bagaimana merumuskan metodologinya secara tepat? Pertanyaan-pertanyaan di atas tentunya perlu kerja serius semua pihak. Jawaban tersebut menjadi tugas intelektual Muslim yang berusaha menekuni bidang studi Islam dengan serius.

Secara umum diketahui bahwa karakteristik ataupola konseptualisasi suatu ide berangkat dari metode berpikir yang digunakan. Ketika ide-ide konseptual itu diterapkan maka timbul proses penajaman atau pementahan atas ide-ide tersebut. Berangkat dari pemikiran di atas, proses dinamis yang berkembang ketika menghadapi suatu persoalan keagamaan pada tahap dan kualitas tertentu yang terjadi pada era khulafa al-rasyidin bisa dijadikan tolok ukur atau tepatnya *prototype* bagi studi Islam yang telah diumuskan pada waktu itu dan dapat dikembangkan lebih lanjut untuk kajian dan perspektif masa depan.

Salah satu contoh yang cukup mudah untuk ditelusuri dan telah memberikan suatu dampak yang cukup besar adalah proses peralihan kepemimpinan empat khalifah tersebut. Sedangkan contoh lain yang cukup menantang bagi kita adalah proses kodifikasi al-Qur'an. Kedua contoh di atas bisa dijadikan sebagai objek kajian yang dapat menjawab berbagai pertanyaan di atas.

Dengan menggunakan contoh kasus yang lain, ketika al-Jābirī memulai membangun pemahaman tentang apa yang ia sebut sebagai pembentukan nalar Arab (baca: Islam) dari masa *al-tadwīn,* maka dengan usaha-usaha penggalian dua kasus di atas bisa ditarik suatu tesis bahwa pola nalar Islam temyata lebih dini dari apa yang dirumuskan oleh al-Jabiri.[6] Dengan demikian, akan ditemukan *manhaj* ilmiah yang diwariskan oleh para sahabat. Warisan dari mereka yang dinikmati sekarang ini tidak hanya keberhasilan materiil namun yang lebih menarik adalah penemuan warisan yang Iebih berharga lagi yaitu kesuksesan-kesuksesan yang bersifat formil, *manhaji*, dan *nadharī* atau metodologis dan epistemologis yang sesungguhnya menjadi faktor utama atas keberhasilan materiil mereka.

Hal penting lain yang kiranya juga menjadi titik tekan dari berbagai persoalan di atas adalah penguasaan atas buku-buku sejarah itu sendiri. Artinya, sebagai langkah awal, sebelum masuk pada penjelajahan dan sekaligus pencarian bentuk pola pikir mereka dalam mempelajari dan membelajarkan Islam dan keislaman, pembacaan atas referensi bidang tersebut amat diperlukan. Untuk itu, sekedar informsi, beberapa buku di bawah ini merupakan rujukan primer paling awal yang mestinya dibaca. Di antaranya adalah:[7]

1. *al-Sirāh al-Nabawī* karya Ibn Lshaq (w. 150 H/ 761 M)
2. *al-Maghāzi* karya al-Waqīdī (w. 207 H/ 823 M)
3. *al-Tabaqāt al-Kabīr* karya Muhammad bin Sa'd (w. 230 H/ 844 M)
4. *Futuh al-Buldān* karya Ahmad bin Yahya al-Baladuri (w. 279 H/ 892 M)
5. *Ta'rikh al-Rasul wa al-Mulk* karya Ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H/ 923 M)

Asr al-Tadwīn (Era Keemasan Islam)

Pasca era sahabat adalah '*asr al-tadwīn*. Era ini cukup terkenal dengan dua kesuksesan. Kesuksesan objektif dan kesuksesan

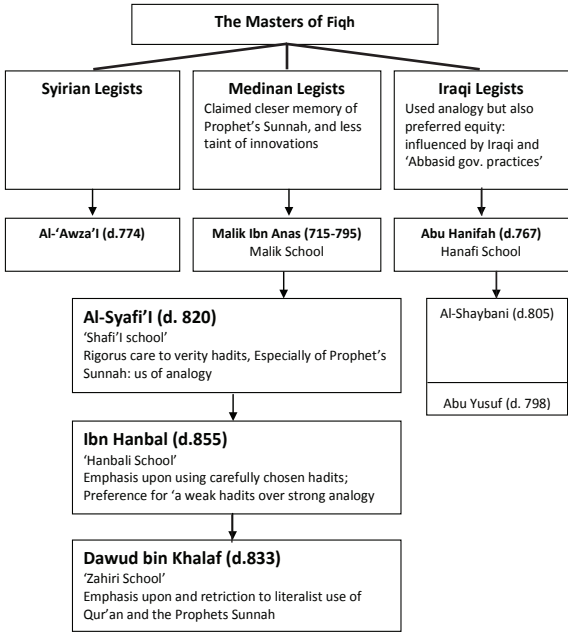
---

6 Tentang arti dan maksud nalar arab terdapat dalam al-Jabiri, *Binyah al-'Aql al-'Arabi...,* hlm. 564.

7 Untuk kajian tentang khulafa al-Rosyidun di antaranya, Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Choliphates* (London: Longman, 1986).

metodologis. Kesuksesan objektif adalah fakta sejarah perkembangan dan peradaban Islam yang membentang dari ujung Eropa Barat sampai Asia Timur. Sedangkan kesuksesan metodologis adalah fakta dinamika pengetahuan dalam dan tentang keislaman yang sedemikian rupa yang didasarkan atas suatu penataan berpikir yang, meski tidak lepas dari berbagai kekurangan yang ada, membawa Islam menuju era pencerahan di bidang ilmu pengetahuan.

Sejarah studi Islam pada masa *tadwīn* adalah sejarah atas pola dinamika rumusan konseptual untuk menjawab berbagai persoalan dan penafsiran demi kemajuan Islam pada waktu. Dengan rumusan seperti itulah kita mengenal Abu Hanifah dengan *al-Fiqh al-Akbar*-nya, Malik bin Anas, al-Syafi'i dengan *al-Risalah*-nya, al-Turmudzi dengan ilmu haditsnya, Imam al-Khalil bin Ahmad (100-170 H) dengan ilmu nahwunya dan pioner-pioner lain yang telah memberikan fondasi dasar atas berbagai studi-studi keislaman pada waktu itu.[8]

Pola perkembangan pengkajian dalam Islam pada era ini, di antaranya diskemakan oleh Marshal G. Hodghson sebagai berikut:

[8] Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-Arabi...*, hlm. 62-63.

Dengan jelas dapat diberi makna bahwa genealogi pemikiran dan pengkajian dalam Islamyang mulai berkembang pada abad kedua hijriah tersebut telah menghasilkan berbagai perspektif keilmuan. Kontribusi yang telah diberikan oleh intelektual Muslim pada masa itu bukan saja hasil-hasil penjabaran dan pengembangan berbagai ajaran, kaidah, dan nilai-nilai dalam Islam namun juga kontribusi epistemologis dan metodologis kajian-kajian keislaman. Sayangnya, apa yang terjadi sekarang adalah bahwa *manhaj* ilmiah di atas berubah menjadi sebuah ortodoksi, suatu paradigma yang menjadi paradigma. Fakta tersebut tidak saja terjadi di wilayah kajian-kajian keislaman dalam institusi informal seperti madrasah, *majelis ta'lim*, dan pesantren namun juga dalam institusi yang formal seperti perguruan tinggi Islam.

Memang fakta masih menunjukkan bahwa terdapat ketidakberdayaan para pengkaji studi Islam untuk mengembangkan lebih lanjut dasar epistemologis dan metodologis yang ada tersebut. Namun bukan berarti berhenti sampai di situ dan selesai. Harus tetap ada upaya untuk membuka mata bahwa persoalan tidak kemudian selesai atau berhenti. Kritik Abu Zaid, konstruksi penalaran yang dirumuskan al-Jabiri dan Arkoun adalah segelintir intelektual Muslim yang telah berusaha melakukan kritik atas kemapanan epistemologis dan metodologis kajian keislaman yang terbentuk pada masa *al-tadwin*.

Periode *al-tadwīn* dimulai pasca berakhirnya era khulafa al-rasyidin, yakni pada tahun 60 H. Tetapi, pada era awal pasca-khulafa al-rasyidun harus diakui memang belum ada proses-proses yang mengarah pada apa yang disebut sebagai era pembukuan. Oleh karena itu, ada pandangan yang menyebutnya sebagai era yang berlangsung hanya berkisar dua abad. Perkiraanya dimulai pada 140 H/757 M, sebagaimana dikemukakan oleh al-Jabiri, namun menurut Hodgson permulaan era tersebut lebih awal dari tahun 140 H, yaitu tahun 137 H/750 M. Lepas dari perbedaan yang ada, keduanya sepakat bahwa pada masa-masa itu konstruksi keilmuan Islam sedang mengalami puncak perkembangannya. Konstruksi keilmuan bukan saja sekedar pengembangan luasnya wilayah kajian

namun yang lebih berharga adalah pencapaian rumusan-rumusan metodologis, seperti halnya *ushūl al-fiqh* dan *ushūl-ushūl* lainnya.

Abu Hanifah adalah salah satu tokoh penggagas tradisi pengkajian Islam. Ia merupakan peletak dasar studi fiqh yang masih menyatu dengan wilayah ketauhidan. la seorang tokoh yang relatif lebih independen dalam upayanya untuk mengembangkan suatu rumusan teoretik kajian hukum Islam. Independensi Hanafi ini ditopang dengan kuatnya patokan rasionalitas dan juga masih minimnya intervensi penguasa Islam pada waktu. Sebagaimana diketahui bahwa faktor pendukung kekuasaan cukup signifikan dalam proses pengembangan studi-studi keislaman yang bercorak *syari'ah minded*.

Di luar Abu Hanifah, ada beberapa tokoh lain, sebagaimana digambarkan oleh Hodgson di atas, yang telah ikut serta membangun pola pemahaman tentang Islam, khususnya dalam wilayah pemahaman tentang hukum, sejarah, teologi, al-Qur'an dan as-Sunnah, serta sosial kemasyarakatan. Para intelektual kemudian membentuk kolompok atau afiliasinya masing-masing dalam bentuk aliran pemikiran atau sosial dalam istilah yang kemudian disebut dengan madzhab, seperti madzhab Hanafi, Auzai, Maliki, Hanbali, Asy'ari, Mu'tazili, dan madzhab lainnya.

Dari beberapa madzhab di atas, al-Syafi'i memberikan kontribusi yang besar bagi pengembangan pola penalaran dalam hukum Islam. Kajian-kajian yang ia kembangkan tidak sekedar rumusan-rumusan yang sudah siap pakai, tetapi juga rumusan-rumusan teoretik yang perlu dan memang menjadi patokan bagi pengambangan hukum selanjutnya. Itulah sesungguhnya makna dan fakta pengkajian keislaman sedang berlangsung. Peran teoretik al-Syafi'i ini diapresiasikan oleh Hodgson berkut ini:[9]

> *al-Syafi'i method was intensely factualistic, allowing almost no leeway for private fancy. He based his method on quite concrete events; the coming of certain words to certain people under certain condition; and the meaning of these events must depend on the exact meaning of those words to those people under those conditions.*

---

[9] Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam...,* Vol. I., hlm. 330-331.

> *The method was also legally effective. By rejecting the authority precedent, of custom, he gave the pious more leeway in building a law to their taste. But by the precision of his method, he reintroduced, once the new norms were accepted, more determinacy and predictability into the law than existed on the old basis, above all, he went far toward ruling out all arbitrary decision, ra'y, by the judge purely on the basis of a personal sense of justice; the judge must show some foundation for his decision in what the Piety-minded had accepted as sound; and he had to prove that foundation by rigorous criteria, linguistic, and logical.*
>
> (Metode al-Syafi'i sangat faktualistik, hampir tidak memberi peluang sedikit pun bagi fantasi pribadi. la mendasarkan metodenya atas kejadian-kejadian yang konkret; datangnya kata-kata tertentu kepada orang-orang tertentu dalam kondisi tertentu.
>
> Metode ini juga secara legal efektif. Dengan menolak otoritas contoh terdahulu (adat), ia memberi kepada orang-orang saleh peluang yang lebih banyak untuk membina sebuah hukum menurut selera mereka. Namun melalui ketepatan metodenya, ia memperkenalkan kembali, sekali norma-norma baru diterima, lebih banyak ketentuan dan kemampuan untuk bisa diramalkan ke dalam hukum tersebut ketimbang yang telah ada atas dasar yang lama. Terutama ia melangkati jauh ke arah penyingkiran semua keputusan semena-mena, *ra'y*, oleh seorang hakim yang semata-mata didasarkan atas rasa keadilan persoanal; seorang hakim harus menunjukkan beberapa dasar tertentu bagi keputusannya dalam apa yang telah dipandang oleh orang salih sebagai baik dan benar-benar; dan ia harus membuktikan dasar tersebut melalui kriteria yang ketat, baik secara linguistik maupun logis).

Di samping perkembangan orientasi konstruksi keilmuan bercorak syari'ah minded seperti di atas, pada periode ini juga muncul para intelektual Muslim yang berupaya mengembangkan pemahaman keislamannya melalui pemahaman yang benar atas hadits nabi sebagai salah satu sumber ajaran dan pemahaman keislaman. Mereka sering disebut dengan para ahli hadits. Ahli hadits ini memang ada yang berorientasi pada *syari'ah minded* dan adapula yang benar-benar berorientasi pada penelaahan dan upaya

verifikasi atas berbagai Hadits Nabi yang mulai dipertanyakan kesahihannya. Di antara tokoh yang memberi kontribusi teoretis pengembangan kajian ini adalah al-Turmudzi, dalam bidang ilmu hadits. Sedang tokoh lain yang berorientasi pada *syari'ah minded* ini di samping al-Syafi'i: sendiri juga tokoh-tokoh lain seperti Malik bin Anas dengan *al-Mu'atha*-nya. Pada sisi lain, periode ini juga tidak mengabaikan peran para teolog Muslim yang berkecimpung dalam perbincangan perihal aqidah. Kelompok *kalam minded* ini meskipun banyak dipahami sebagai akibat dari konflik politik pada waktu itu, tetapi tidak dipungkiri bahwa perdebatan mereka kemudian mengalir pada suatu rumusan teoretik tentang ilmu Kalam. Pada periode ini nama seperti Abu Hatim, tokoh Khawarij, Ma'bad al-Julian (w. 699 M), Hasan al-Basri (w. 728 M), Jahm Ibn Shafwan (w. 746 M), Wasil bin 'Atha (w. 749 M) merupakan tokoh-tokoh penggagas kajian keislaman yang fokusnya adalah *kalam minded.* Ada dinamika yang cukup signifikan untuk dikaji lebih mendalam dalam ranah ini. Dinamika tersebut adalah bahwa pada awalnya kajian aqidah dalam Islam berorientasi pada *syari'ah minded*, sebagaimana dideskripsikan oleh penalaran Abu Hanifah. Namun lambat laun setelah Wasil bin 'Atha melakukan '*i'tizal* perdebatan berlangsung lebih kepada *philosophy-minded* dan bahkan pada periode al-Ma'mun kita dapat membaca campur tangan kekuasaan di dalamnya. Kemudian perdebatan ini mencapai puncaknya dan bahkan mungkin bisa jadi berupa anti klimaksnya dengan munculnya Abu al-Hasan al-'Asy'ari (w. 935 M), al-Maturidi (w. 944 M), dan 'Abd al-Jabbar (w. 1024 M).

Apa yang mereka tulis dan perdebatkan pada masa itu masih dalam tahap wacana. Artinya, kalam sebagai ilmu pada waktu itu belum berwujud.[10] Namun jelas bahwa perdebatan wacana yang ada tidak lepas dari konstruksi penalaran dan metodologi yang dikemudian hari menjadi premis-premis keilmuan di bidang tersebut.

---

[10] Meski demikian bukan berarti tanpa kritik. Hassan Hanafi secara tegas berpendapat bahwa meski perdebatan Kalam begitu sengit, tetapi dari karya-karya klasik tentang Kalam masih miskin teori. Lihat Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah I* (Cairo: Maktabah Madbuli, 1992), hlm. 231-244.

Dalam konteks relasi perdebatan kajian filsafat dan kalam ini dapat dipahami bahwa di akhir masa *'asr al-tadwin,* yang berorientasi pada *syari'ah minded*, perkembangan studi-studi keislaman mulai beralih orientasi pada bidang kefilsafatan dan kalam. Periode ini bisa jadi merupakan periode *post-'asr al-tadwin.* Dikatakan demikian karena bidang ini mulai muncul jauh setelah studi yang berorientasi pada *syari'ah minded* mulai mengalami kemundurannya. Pada periode ini tokoh-tokoh yang menghiasi wacana filsafat dan kalam, yang di antaranya adalah al-Kindi (w. 874 M) yang Arabian, al-Razi (w. 925 M) yang Ismailian, al-Farabi (w.950 M), Ibn Sina (w. 1037 M), al-Ghazali (w. 1111 M) yang Persian, dan terakhir Ibn Rusyd (w. 1198 M), sosok yang berasal dari barat Andalusia. Memenuhi lembaran sejarah rumusan pengkajian keislaman yang berkait dengan persoalan kosmologi, rasionalitas, teologi, dan eskatologi. Mereka memberikan sumbangan pemikiran dengan karakternya masing-masing. Tidak ada yang lebih tertarik untuk mempelajari karya-karya mereka selain bagaimana mereka menerangkan secara sistematis tema-tema kajian keislaman yang pada periode sebelumnya belum disentuh sama sekali.

Transmisi pengetahuan Yunani ke dalam dunia Islam melalui penerjemahan karya-karya filosof Yunani tidak dapat dipungkiri, namun hal itu hanya sebatas pada transmisi yang bersifat materiil. Sesungguhnya yang kemudian menjadi berkembang di kalangan intelektual Muslim pada waktu itu adalah justru melakukan dinamisasi atas dasar-dasar yang lebih bersifat formil yang didapatkan dari karya-karya filusuf Yunani tersebut. Ranah formil pengetahuan adalah alur-alur konstruksi penalaran yang dibangun bukan hasil dari bangunan penalaran itu sendiri. Jelasnya, tanpa itu kiranya mustahil wacana filsafat dalam kalam bisa berkembang di dunia Islam.

Di luar para filosof dan mutakkalimin, sesungguhnya masih banyak hal yang mestinya menjadi pengamatan menarik di kalangan intelektual Muslim. Selama ini kejayaan peradaban pengetahuan Islam masih didominasi oleh tema-tema yang berorientasi pada syari'ah (termasuk hadits/sunnah), filsafat, dan kalam. Di luar

tema itu, ada tema-tema kajian yang lebih berdimensi etik-estetik. Itulah bangunan keilmuan tasawuf dan sastra keislaman. Kalau narasi besar syari'ah, filsafat, dan kalam lebih pada pengukuran keilmiahan dengan takaran rasionalitasnya masing masing, narasi tasawuf dan sastra keislaman sesungguhnya penjelmaan sublimasi manusia dengan kosmos dan Tuhannya. Penyair Abu Nuwas (w. 815 M) adalah pioner kesusastraan baru dalam dunia Islam dan sekaligus pendobrak kemapanan pola-pola puisi klasik Arab. Sayangnya ia masih kering untuk dijadikan sebagai objek kajian kesusastraan Islam sekarang ini. Begitu pula halnya dengan sosok al-Mutanabbi (w. 965 M), meski ia masih mengagumi sastra Arab klasik tapi dengan sajak-sajak yang ia tulis justru terasa lebih humanis dan sofistik.

Telaah teori tentang penulisan sejarah dan sejarah itu sendiri mestinya tidak dimulai oleh Ibn Khaldun yang lebih muda. Kajian tentang teori sejarah dan historiografi mestinya diinspirasikan dari sosok al-Tabari (w. 923 M) yang cenderung *al-nash oriented,* al-Baladuri (w. 892 M) yang cenderung lebih sekuler daripada al-Tabari, dan al-Mas'udi (w. 956 M) yang cenderung filosofis dalam menulis sejarah Islam. Dua sosok sejarawan dan historiografer ini ternyata memilik karakter yang berbeda dalam menangkap sejarah keislaman, adakah hubungannya dengan konstruksi bangunan penalaran penulisan sejarah keislaman? Semua itu adalah warisan klasik bangunan studi kesilaman yang perlu digali lebih lanjut sehingga dapat ditemukan hal yang perlu dikembangkan lebih lanjut untuk konteks kekinian.

Memang terdapat persentuhan yang tidak dapat dipungkiri antara para ahli tasawuf dan sastrawan dengan khazanah pengetahuan sebelumnya (filsafat dan kalam), tapi yang lebih mendasar dipahami ialah mereka mampu melakukan revolusi paradigma pengetahuan yang berbeda dengan sebelumnya. Oleh karena itu, yang penting sekarang dipahami adalah pada akhir masa keemasan Islam terdapat khazanah pengetahuan yang justru lebih menekankan pada dimensi etik-estetik. Apa bentuk konstruksi penalarannya? Itulah yang menjadi tugas utama intelektual Muslim sekarang.

Sosok sufi yang paling awal diketahui bernama Ibrahim bin Adham (w. 777 M), suatu masa yang relatif cukup dini di antara waktu *asr al-tadwīn*. Namun, posisi lbrahim masih dalam kapasitas personal piety atau kesalihan yang bersifat personal atau pribadi. Pola-pola nalar sufistik yang berbasis *irfani* ini bertambah kuat pada sosok Rabi'ah al-'Adawiyyah (w. 801 M), al-Bustami (w. 875 M), al-Hallaj (w. 921 M) dan semakin menemukan kemapanannya dalam dari pribadi yang tidak hanya sekadar mengamalkan tasawuf namun juga membangun pengatahuan tasawuf yang justru dengan latar belakang filsafat yang kuat. ltulah Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M).

Dalam konteks pengkajian kontemporer, apa yang mereka sumbangkan ada yang berorientasi pada upaya untuk memperbaiki wilayah etika dan kepribadian atau yang dikenal dengan tasawuf akhlaqi. Paradigma pemikiran tasawuf yang demikian bertumpu pada pemikiran al-Ghazali dengan *magnum opus*-nya *Ihya Ulūm al-Dīn*. Sementara beberapa tokoh lainnya dari mereka seperti al-Hallaj, Suhrawardi dan Abu Yazid al-Bustami lebih memilih kajian tasawuf yang reflektif-kritis terutama dalam konteks relasi manusia dan Tuhannya. Paradigma ini kemudian sering dikenal dengan tasawuf falsafi.

Baik tasawuf akhlaqi maupun *nadhari* atau falsafi sama-sama menunjukan dasar-dasar teoritiknya. Untuk itu yang mestinya perlu dikedepankan di sini adalah bahwa perdebatan keilmiahan sufisme mestinya berangkat dari bagaimana wacana itu muncul bukan pada penilaian terhadap teori-teori yang dipraktikkan dalam suatu *tariqat*, misalnya. Pasca al-Ghazali sering dikatakan Islam masuk dalam era kegelapan, era yang sering juga disebut sebagai masa kemunduran ini bukan saja di bidang kebudayaan dan peradaban namun yang lebih khusus lagi tentu dalam bidang pengembangan kajian-kajian keislaman. Meski demikian, bukan berarti tanpa ada gerakan atau pertumbuhan. Kajian-kajian Islam selalu muncul silih berganti. Gibb menulis, "*Yet, in fact, the inner structure of Muslim religious life was being profoundly readjusted and the process generated an expansive energy which found outlets in sev-*

eral different kinds of activity".[11]

Para filosof generasi pertama disebut dengan para filosof peripatetik. Mereka sering dikenal dengan Redupnya aliran filsafat peripatetik memunculkan filsafat iluminasionisme. Di antara pioner pemikirnya adalah Ibn 'Arabi (1240 M), al-Syadili (w. 1258 M), al-Rumi (w. 1273 M) dan al-Naqsabandi (w. 1289 M). Pola filsafat ini mencapai puncaknya pada sosok Suhrawardi.

Sementara itu di luar bidang filsafat nama pembaharu Islam Ibn Taimiyyah (w. 1328 M) dan Ibn Khaldun (w. 1406 M) tidak bisa dilupakan karena sumbangsihnya yang begitu besar dalam upaya membaca kembali khazanah-khazanah pemikiran Islam sebelumnya. Bahkan di tangan Ibn Khaldun, melalui *Muqqadimah*-nya, ia menghadirkan berbagai disiplin ilmu baru yang digarap melalui refleksi-refleksi empirisnya.

Periode berikutnya adalah fase pemikiran Islam liberal—meminjam—istilah Albert Hourani, yang mulai muncul pada abad ke-18,[12] atau modernis menurut Gibb dan Fazlur Rahman atau pembaharu, menurut Harun Nasution. Pada fase ini tokoh yang muncul antara lain Syah Wali Allah (w. 1763 M) di India. Di antara pemikiran Syah Wali Allah sebagaimana disimpulkan oleh Muhammad al-Ghazali adalah *In short the entire thought of Syah Wali Allah, is a rational theorization of the prophetic experience of receiving Divine guidance of reforming society according to the terms of this guidence.*[13] (Singkatnya, seluruh pemikiran Syah Wali Allah adalah teorisasi pengalaman kenabian, penerimaan pedoman ketuhanan dan reformasi masyarakat terhadap terma-terma pedoman tersebut). Tokoh lainnya adalah Muhammad bin Alil al-Sanusi

---

[11] HAR. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 3.

[12] Kajian mendalam tentang pola pemikiran Islam pada masa ini pernah dilakukan oleh Albert Houtani dalam *Arabic Thought in Liberal Age 1788-1937* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1994).

[13] Lihat Mohammad al-Ghazali, "Holistic Trend in the Islamic Thought: Pioneering Contribution of Syah Wali Allah," dalam *Hamdard Islamicus,* Vol. XIII (No. 4, 1995), hlm. 53. Kajian lebih luas tentang kontribusi Syah Wali dalam pemikiran Islam juga dapat dilihat pada JMS Baljon, *Religion and Thought Syah Wali Allah* (Leiden: AJ. Brill, 1986).

(w. 1859 M) Abdullah bin Abd al-Wahhab (w. 1787 M) di Hijaz, dengan gerakan Wahabinya yang sampai sekarang masih tetap eksis. Dengan tarekatnya, al-Sanusi berhasil mengusir penjajah pada waktu itu, lalu Jamaluddin al-Afgani (w. 1897 M), Khan (w. 1898 M), Muhammad Abduh (w. 1905 M) Rasyid Rida (w. 1935 M), dan lqbal (w. 1936 M). Secara umum fokus kajian-kajian keislaman mereka lebih menekankan pada realitas sosial umat Islam yang terbelakang karena imperialisme dan kolonialisme Eropa. Oleh karena itu, slogan nasionalisme Islam merupakan salah satu jargonnya. Lebih dari itu, gerakan penyadaran atas keterbelakangan umat Islam juga merupakan sasaran utamanya.

Seiring perkembangan pemikiran yang terus berlanjut dan seiring juga dengan perubahan zaman. Pola-pola pemikiran yang relatif baru kemudian muncul pada akhir tahun tujuh puluhan sampai sekarang. Pola pemikiran tersebut sering disebut dengan neomodernis seperti Fazlur Rahman (w. 1488) dengan teori *double movement*-nya, Noerevivalis yang melekat pada sosok Ismail al-Faruqi (w. 1986 M.) dan Naquib al-Attas dengan *Islamization of knowledge*-nya, Sosialis Islami (Murtada Muttahari dan Hasan Hanafi), dan Sufistik-filosof (Sayyed Hussain Nasr). Pola pemikiran paling akhir dari fase ini adalah kelompok postmodernis. Pola pemikir ini sering menggunakan kajian semiotik, antropologi, dan historis sebagai metodologinya, di antara tokohnya adalah Nasr Abu Zaid, Muhammad Abid al-Jabiri, dan Mohammed Arkoun.[14]

Pemikiran yang dihasilkan oleh kelompak terakhir ini ternyata berbeda dengan kelompok laberalis pada awal abad ke-20. Latar belakang sosial serta perbedaan obyek merupakan salah satu penyebab perbedaan kedua pola tersebut. Mereka lahir bagai bintang di tengah kegelapan malam. Fungsi mereka bagi pengkaji

[14] Fase terakhir tersebut dapat juga disatukan dalam tiga pilar yang sama. Ketiga pilar tersebut, sebagaimana yang dikemukakan oleh Harvey Cox dan Lucian W. Pye, ialah: (1) Ilmu pengetahuan yang berujung pada rasionalisme, (2) Negara-negara yang menyuarakan nasionalisme, dan (3) "Penyepelean" agama yang berujung pada sekulerisme. Lihat Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis* (Magelang: Indonesiatera, 2001), hlm. 51.

sekarang bukan untuk dinikmati keindahannya. Mereka harus ditempatkan sebagai lentera kehidupan yang dapat menunjukkan berbagai arah jalan yang dapat ditempuh berikut cara yang tepat untuk dilakukan dan konsekuensi-konsekuensi yang kemungkinan harus dihadapi.

Dengan mempelajari apa yang mereka hasilkan dan bagaimana mereka berpikir tentang Islam dalam berbagai aspeknya. Itulah fakta dan makna studi Islam dalam dimensi sejarahnya. Dengan demikian studi Islam merupakan kajian yang mengedepankan sejarah pemikiran intelektual Muslim dengan tujuan bukan untuk diamini melainkan ditelusuri lebih lanjut mengapa mereka menemukan gagasan-gagasan yang *genuine* tentang Islam untuk kepentingan masyarakat dan agamanya.

B. Sejarah Studi Islam II: Pengkajian Orientalis

Pembahasan bagian pertama bab ini difokuskan pada sudut pandang sejarah yang ada di kalangan internal atau kajian historis studi-studi keislaman yang terjadi di lingkungan umat Islam sendiri. Sementara bagian kedua bab ini difokuskan pada kajian keislaman yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat atau mereka yang sering disebut sebagai sarjana orientalis. Secara harfiah, istilah orientalis (*orientalist*)[15] diartikan sebagai *someone who studies the language and cultures of oriental countries*[16] (seseorang yang mengkaji bahasa dan kebudayaan negara-negara Timur). Pola kajian yang dikembangkan oleh mereka terhadap dunia Timur ini, baik epistemologi, metodologi, *worldview*, maupun *mission*-nya, kemudian diistilahkan dengan orientalisme sehingga paham itu menjadi sebuah "madzhab" tersendiri dalam kajian-kajian keislaman.

Terlepas dari berbagai perdebatan tentang tema tersebut, kajian bagian ini hanya memfokuskan dimensi kesejarahan mekanisme

---

15 Tentang kajian Orientalisme disarankan untuk membaca karya Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1978).

16 Lihat Longman, *Dictionary of Contemporary English* (Edinburgh: Pearson Education Limited, 2001), hlm. 1272.

pengetahuan,[17] bukan dimensi kepentingan-kepentingan historis pada waktu itu. Tujuan dan kepentingan orientalis mungkin mempengaruhi pola penalaran mereka, tetapi menunjukkan dimensi tujuan semata tanpa mengetahui langkah-langkah *scientific discourses*-nya tampaknya tidak akan ada pelajaran yang dapat diambil bagi umat Islam. Arah itulah yang tampaknya diinginkan oleh Edward Said ketika ia menulis Orientalisme. Fakta sejarah bahwa mereka mengkaji Islam itu sudah banyak diperbincangkan, tetapi rumusan historis yang menyangkut epistemologi dan metodologi studi Islam perlu ditekankan karena *scientific investigations* dari *Islamic studies* adalah pertanyaan tentang rumusan teoretik kajian mereka atau cara-cara mereka mengkaji Islam.

Jika tidak ditemukan dalam bahasan ini, harapan tersebut setidak-tidaknya bisa dilakukan pada waktu yang lain. Akan tetapi, penggunaan pola idiografik untuk menggapai harapan tersebut masih tetap diperlukan, tetapi tidak dalam arti kronologis semata. Oleh karena itu, dimensi tematik-metodologis atau geografis-metodologis dari setiap jejak sejarahnya harus dimasukkan. Ketika seorang orientalis mengkaji sejarah Islam, misalnya, seorang pembaca dapat dengan mudah mengetahui tema sejarah Islam, tetapi cukup sulit mengetahui apa dan bagaimana metodologinya. Untuk itu, seorang orientalis yang menulis wilayah komunitas Islam semestinya disertai dengan rumusan metodologisnya. Misalnya, metodologi apa yang digunakan oleh Snouck Hurgronje ketika menulis tentang Aceh?

Dengan menggunakan periodisasi sederhana yang diajukan oleh Richard C. Martin[18] dapat ditelusuri bahwa pengkajian Islam oleh sarjana Barat dimulai sejak awal ke-9 M. Pada masa-masa itu, perdebatan ilmiah terjadi masih dalam pusaran persolan yang bersifat teologis. Penentangan dan upaya pengingkaran Islam sebagai

---

17 Informasi kronologis deskriptif tentang mereka, lihat Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedia Orientalis,* penj. Amroeni Drajat (Yogyakarta: LKiS, 2002).

18 Untuk perinciannya lihat Richard C. Martin, "Islamic Studies: History of the Field," dalam John L. Esposito, *The Cambridge Encyclopedia of Modern Islamic World,* Vol. I (Cambridge: The Cambridge University Press, 1996), hlm. 325-331.

agama terakhir menjadi fokus kajian di kalangan sarjana-sarjana Kristen pada waktu itu bahkan bisa dimulai sejak abad ke-8 M. Salah satu bukti sejarah menunjukkan bahwa meskipun bekerja di Istana kekhalifahan Umaiyah pada waktu itu, St. John of Demascus belajar tentang Islam. Apa yang disimpulkan oleh St. John, sebagaimana disimpulkan oleh Haourani, bahwa: *Islam is false religion, Allah is not God, Muhammad was not a prophet; Islam was invented by men whose motives and character were to be explored, and propagated by the sword*.[19] Ia tidak dijuluki seorang orientalis; ia hanya seorang administrator non-Muslim yang mempelajari Islam di tengah kesibukannya bekerja.

Dalam konteks di atas dapat dikatakan bahwa fokus pengkajian orientalis terhadap Islam masih berbasis pada persoalan polemik keagamaan. Polemik ini terutama menyangkut pertanyaan posisi Nabi Muhammad dalam genealogi keturunannya dengan Ibrahim, sebagai bapak para nabi. Itulah salah satu simpulan dari karya Venerable Bede (672-735 M) yang berjudul *Ecclesiastical History of the English People*.[20] Namun, polemik keagamaan itu tampaknya bukan satu-satunya alasan. Transformasi pengetahuan bisa jadi merupakan faktor lain mengapa mereka mulai mempelajari kemajuan Islam pada waktu itu. Pola ini tampak pada sosok Sylvestre II yang hidup pada tahun 930-1003 M.[21]

Salah satu hasil kerja orientalis yang cukup terkenal dan paling awal pada periode selanjutnya adalah penerjemahan al-Qur'an pertama dalam bahasa Latin yang dikoordinir oleh Petrus Venerabilis (Latin) atau Pierre le Venerable (Perancis), Peter the Venerable (Inggris) atau Petrus Agung (Indonesia) yang hidup sekitar tahun 1092/4-1156). Apa yang dilakukannya merupakan usaha c*ollectives work*[22] atas bahan dan sumber informasi Islam (al-Qur'an) untuk

19 Lihat Albert Hourani, *Islamic in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), hlm. 10.

20 *Ibid.,* hlm. 324.

21 Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedia...,* hlm. 117-119.

22 Dikatakan sebagai kerja bersama karena memang dikerjakan oleh sebuah tim yang di antara anggotanya adalah Peter of Toledo (Pedro de Toledo), Hermann de Dalmatie, Robert Kennet, dan seorang yang bernama (samaran)

kemudian diperdebatkan. Itulah periode kedua dalam sejarah orientalis yang kemudian dikenal dengan periode Perang Salib dan Kesarjanaan Cluny (*Crusades and Cluniac Scholarship*).[23] Pada periode ini, salah satu faktor munculnya gerakan orientalis adalah perang salib.

Di samping *Cluniac scholarship* yang menghasilkan *Cluny corpus* terdapat juga seorang teologi Kristen yang membuat semacam *mukhtasar* sejarah Nabi Muhammad dari *al-Sirah al-Nabawiyyah* karya Ibn Hisyam. Karya demikian menurutnya tepat untuk memberi informasi ringan pada umat Kristiani pada waktu itu. Teolog yang menerima santa ini bernama Petrus Pascual (1227-1300), sedangkan karyanya diberi judul *Sobre el seta mahometana* dan *Contra los fatalistas mahometanos*.[24]

Orientalis kelahiran Spanyol, Raimundo Martini (1230-1284 M) menulis sebuah karya yang berjudul *Pugio Fidei Adversus Mauros et Judaeus*, sebuah karya apologetik tentang Kristen yang berusaha mempertahankan berbagai argumen yang selama ini diingkari oleh Yahudi dan Islam. Yang cukup menarik dari Martini adalah upayanya membuka perdebatan terhadap beberapa pandangan pemikir Muslim, seperti al-Ghazali dan Ibn Sina.[25] Hal yang serupa dengan penyerangan terhadap al-Qur'an, Muhammad, dan Islam juga dilakukan oleh Juan Alfonsi de Segobia (w. 1456 M) dalam berbagai karyanya yang berjudul *De Nittendo Gladio spiritus in Sarracenes.* Tokoh lain yang justru sampai kini karyanya masih dijadikan rujukan utama, baik oleh intelektual Muslim maupun non-Muslim adalah A. J. Wensinck (w. 1939 M) dengan *magnum opus*-nya *Dairah al-Ma'arif al-Islamiyyah*. Namun, tanpa diketahui alasannya, dalam karya Abdurahman Badawi, nama ini tidak termasuk dalam salah satu tokoh orientalis.

Muhammad. Mereka tidak hanya menerjemahkan al-Qur'an, tetapi juga menerjemahkan *Risalah al-Kindi (Apology of al-Kindi)*.

23 *Cluny* adalah nama biara (pondok Kristen) yang cukup terkenal pada abad ke-11-12 M di Perancis.

24 Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedia...,* hlm. 78.

25 *Ibid.,* hlm. 228-230.

Periode selanjutnya adalah masa ketika Eropa memasuki periode perubahan, baik dalam bidang keagamaan, politik, maupun intelektual. Perubahan ini berimplikasi juga terhadap pemahaman mereka tentang Islam. Implikasi yang tampak kiranya hanya dapat diketahui dari karya-karya yang ditulis pada periode ini, periode yang oleh Martini disebut sebagai masa reformasi (1500-1650).[26]Di antara orientalis yang cukup terkenal pada periode ini adalah Theodor Buchmann (1504-1564 M). Meskipun karya terjemahan al-Qur'annya masih banyak kekeliruan, ia memiliki semangat untuk menulisnya sehingga ia diasingkan oleh komunitas Calvinis. Menurut Buchmann, satu-satunya cara untuk menghindari kesalahpahaman atas Islam oleh Kristen atau sebaliknya adalah tersedianya terjemahan al-Qur'an dalam bahasa Latin dan bahasa lokal lainnya.

Bahasa merupakan kunci pengetahuan. Itulah kira-kira inspirasi yang berkembang pada Orientalis semisal Postel. Perseteruan agama sudah ditinggalkan dan untuk memahami agama diperlukan bahasa. Atas inspirasi itulah, ia menekuni gramatika bahasa Arab dan berjasa besar dalam menyelamatkan karya-karya intelektual Muslim, seperti *Tarikh Abi al-Fida*. Orientalis yang bernama lengkap Guillaume Postel (1510-1581 M.) ini memang terjerumus oleh kejeniusannya, tetapi ia juga terkenang oleh pengembaraannya untuk menekuni bidang bahasa Arab dan Suryani. Hal yang hampir sama juga dilakukan oleh André du Ryer (1580-1660 M) yang telah menerjemahkan al-Qur'an dengan judul *L'al-quran de mohamet, translate de l'arabe en francais.* Orientalis lainnya yang menekuni bahasa Arab adalah Thomas Erpenius (1584-1624 M) dengan bahasa Arab *Fuskhah*-nya; Claude de Saaumaise (1588-1655 M), seorang sejarawan klasik yang juga linguis; Dominicus Germanus de Silesia (1588-1670 M); Jucolus Golius (1596-1667 M), seorang orientalis yang ahli dalam bahasa Arab dan banyak menyelamatkan ratusan manuskrip hasil karya intelektual Muslim klasik; dan Filippo Guadagnoli (1596-1656 M), seorang orientalis yang masih mewarisi pola angkatan sebelumnya, tetapi ia

[26] Richard C. Martin, "Islamic Studies: History of the Field...," hlm. 327-328.

juga menekuni bidang bahasa Arab. Sebaliknya, di samping ahli bahasa Arab, Samuel Bochartus (1599-1667 M) juga menulis *Heirozoicon*, sebuah karya yang serupa dengan *Hayat al-Hayawan*-nya al-Damiri. Abraham Enchellensis (1605-1664 M) ini mempunyai nama Arab Ibrahim al-Haqilani. Ia menulis sinopsis M*aqasid al-Hikmah Falsafah al-Arab* karya al-Maybudi dan yang cukup unik lagi, ia menerjemahkan *Ta'lim al-Muta'alim* karya al-Zarnuji, sebuah karya yang tidak asing di kalangan pesantren, tetapi justru di kalangan intelektual Muslim modern Indonesia, karya itu kadang-kadang dianggap ketinggalan zaman. Model kinerja yang serupa dengan Ibrahim adalah Edward Pococke (1604-1691 M). Pococke banyak menulis tentang bahasa Arab dan penyelamatan manuskrip-manuskrip warisan intelektual Muslim.

Pada periode ini dapat dikatakan bahwa kajian orientalis terhadap Islam mulai beranjak ke dalam wacana keilmiahan. Pada tahun 1587 suatu program khusus tentang studi Islam didirikan. Tentang hal ini, Hourani menulis,[27]

> *The first systematic study of Islam and its history in Western Europe goes back to the sixteenth century. In 1587 regular teaching of Arabic began at the Collège de France in Paris; the first two professors were medical doctors, and that is significant of one of the ways in which knowledge of Arabic was important at the time; the third was a Maronite priest from Lebanon, and that too is significant in another way, as showing the first collaboration between European and indigenous scholars. Soon afterwards, in 1613, a chair of Arabic was created at the University of Leaden in the Netherlands, and the first holder of it was a famous scholar, Thomas Erpenius. In England, a chair was created at Cambridge in 1632 and one at Oxford in 1634. From this time there began a serious and sustained study of Arabic sources, from which the human figure of Muhammad emerged more clearly.*
>
> (Kajian sistematik yang paling awal tentang studi Islam dan sejarahnya di Eropa Barat dimulai pada abad ke-16 M. Tahun 1587 adalah awal pengajaran (tentang) Arab secara reguler di Collège

[27] Hourani, *Islamic in European Thought...*, hlm. 12-13.

de France, Paris; dua profesor pertama kali dalam bidang kedokteran dan ini sungguh penting karena memang salah satu cara di mana pada waktu itu pengetahuan tentang kearaban begitu penting; ketiga adalah pendeta Maronit di Lebanon, dan ini sangat signifikan juga dalam konteks lain, suatu fakta kolaborasi pertama kali antara bangsa Eropa dengan sarjana pribumi. Segera setalah itu, pada 1613, jurusan tentang Arab di Universitas Leiden terbentuk, dan seorang pemimpin pertamanya adalah sarjana terkenal bernama Thomas Erpenuis. Di Inggris, hal yang sama juga didirikan di Universitas Cambridge pada 1632 dan di Oxford pada 1634. Pada saat itulah kajian tentang sumber-sumber Arab secara serious dimulai, dari mana sosok Muhammad kemudian dipahami lebih jelas lagi).

Pada periode berikutnya (1650-1900), studi Islam di daratan Eropa mengalami dinamika yang cukup mengagumkan. Jika periode sebelumnya orientasi difokuskan pada pendalaman bahasa Arab untuk memahami al-Qur'an dan ilmu-ilmu keislaman lainnya, perode ini tidak hanya diorientasikan pada persoalan itu semata. Fakta bahwa imperium Utsmani terus mengembangkan ekspansinya menuju daratan Eropa dan terciptanya jalur transformasi laut di Mediterania membuka kesadaran bangsa Eropa terhadap pentingnya posisi Islam, baik dari segi geografis, sumber alam, maupun ilmu pengetahuan.

Meningkatnya kesadaran atas pemahaman keagamaan yang mulai "sekular" dan "pluralis" di daratan Eropa mendorong terciptanya orientasi kajian yang berbeda dengan dua periode sebelumnya. Polemik keagamaan sudah dianggap sebagai wacana klasik yang ketinggalan jaman. Mereka bukan saja malakukan koreksi atas para pendahulunya (lihat: *Cluny corpus*), tetapi juga memahami Islam secara lebih mendalam, menyeluruh, dan lebih seksama. Bahkan, Islam dijadikan sebagai suatu alat untuk mengkritik Kristianitas pada waktu itu, suatu pandangan yang muncul terutama dari para pemikir Perancis. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Hourani berikut ini.[28]

[28] *Ibid.,* hlm. 15.

> *In some writers of the eighteenth century, indeed, there was a tendency to use the career and mission of Muhammad as an oblique way to criticizing Christianity, at least in the form in which the churches and taught it. Muhammad could be shown as an example of the excesses of enthusiasm and ambition, and his followers as examples too of human credulity; alternatively, he could be seen as preaching a religion which was more rational, or nearer to a purely natural faith, than Christianity.*
>
> (Kebanyakan penulis pada abad ke-18 M, sungguh, terdapat tendensi untuk menggunakan karir dan misi Muhammad sebagai suatu cara tidak langsung dalam mengkritik Kristianitas, di mana kemudian pada akhirnya Gereja mempelajarinya. Muhammad ditunjukkan sebagai suatu contoh sebagai akibat dari antusias dan ambisi, dan pengikut-pengikutnya sebagai contoh atas keyakinan manusia; secara alternatif, ia mestinya dilihat sebagai pengajaran suatu agama yang lebih rasional, atau lebih dekat lagi kepada suatu keyakinan alami yang murni, dibanding Kristianitas).

Dari pembacaan kerja dan karya mereka, ada kecenderungan bahwa orientasi awal mereka adalah mendalami naskah-naskah yang masih berbentuk manuskrip untuk kemudian ditetapkan sebagai sumber rujukan primer dalam memahami Islam. Hal itu yang kemudian dipahami bahwa nalar orientalis periode ini adalah nalar filologis atau penalaran yang bersumber dari pengkajian teks. Sayangnya, ruang teks yang begitu luas dan menggambarkan suatu pola dan struktur penalaran yang diwarisi oleh Islam kembali tereduksi dalam pemahaman penalaran filologis yang mengandalkan dimensi rasionalitas-positivistik.

Invasi Eropa ke jazirah Arab merupakan salah satu faktor derasnya aliran penelitian atas khazanah peninggalan Islam. Namun, sekali lagi, di samping nalar filologis,[29] tampaknya yang tidak mencukupi untuk memahami khazanah tersebut adalah terlalu kuatnya pemahaman khazanah tersebut dalam kacamata historisisme. Pada era ini sering juga dipahami sebagai era *modern*

---

[29] *Ibid.,* hlm. 27-28. Tetapi, untuk lebih detail dapat dibaca dalam Edward W. Said, *Orientalism*..., hlm. 130-137.

orientalism. Edward Said memberi alasan bahwa *it is because his work virtuallyput before the profession an entire systematic body of texts, a pedagogic practice, a scholarly tradition, and an important link between Oriental scholarship and public policy*.[30] Pada era orientalisme modern ini, Edward Said juga membuat suatu tesis.[31]

> *My thesis that the essential aspect of modern Orientalist theory and praxis (from which present-day Orientalism derives) can be understood, not as a sudden access of objective knowledge about the Orient, but as a set of structures inherited from the past, secularized, predisposed, and re-formed by such disciplines as philology, which in turn were naturalized, modernized, and laicized substitutes for (or versions of) Christian supernaturalism. In the form of new texts and ideas, the East was accommodated to these structures. Linguists and explorers like Jones and Anquetil were contributors to modern Orientalism, certainly but what distinguishes modern Orientalism as a field, a group ideas, a discourse, is the work of a later generation than theirs.*
>
> (Tesis saya bahwa aspek paling dasar atas teori dan praktik Orientalis modern dapat dipahami, bukan sebagai suatu akses pengetahuan objektif tentang Timur secara tiba-tiba, tapi suatu perangkat struktur yang telah diwarisi sejak lama, disekulerkan, ditendensikan, dan dibentuk kembali oleh berbagai disiplin sebagaimana filologi, yang mana kemudian dinaturalisasikan, dimodernkan, dan di-*civil*-kan sebagai substitutif bagi (atau versi lain dari) supernaturalisme Kristen. Dalam bentuk teks-teks dan ide-ide baru, Timur diakomodasikan pada struktur-struktur tersebut. Para ahli bahasa dan para eksplorer seperti Jones dan Anquetil adalah kontributor-kontributor terhadap Orientalisme modern, tapi jelasnya apa yang membedakan Orientalisme modern sebagai suatu lapangan kajian, ide-ide kelompok, suatu wacana, adalah suatu karya dari generasi terakhir).

Abad ke-20 M ditandai dengan penempatan *Islamic studies* menjadi suatu disiplin yang mandiri dan didirikan di berbagai

[30] *Ibid.,* hlm. 124.
[31] *Ibid.,* hlm. 122.

universitas di Eropa. Disiplin itu biasanya disebut dengan *oriental studies* dengan disiplin orientalisme yang secara "jantan" diakui oleh mereka sendiri setelah sebelumnya mengabaikan kecenderungan orientasi oriental tersebut. Jika pada periode sebelumnya mereka lebih menekankan upaya pemahaman tentang Islam dan berbagai aspeknya sebagaimana adanya, pada abad ke-20 ini mulai muncul catatan-catatan kritis, baik dari kalangan orientalis itu sendiri maupun dari sarjana non-orientalis. Di antara sarjana non-orientalis yang melakukan kritik paling tajam adalah Edward Said.[32] Sementara itu, di kalangan orientalis nama Marshall Hodgson merupakan pioner atas usungan pemahaman Islam yang lebih komprehensif. Ia menempatkan Islam sejajar dengan peradaban lain dalam perjalanan sejarah yang terus maju.[33]

C. Sejarah Studi Islam III: Kajian Keislaman di Indonesia

Rasanya tidak lengkap jika pengkajian dimensi historis studi-studi Islam hanya difokuskan pada dunia Islam klasik atau Islam di jazirah Arab dan dunia Islam dan studi Islam yang berkembang dalam imajinasi orang-orang Barat (orientalis dan oientalisme). Untuk itu, satu pembahasan yang tidak bisa ditinggalkan adalah kajian historis studi Islam di Indonesia. Sejarah studi Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari sejarah masuknya Islam ke Indonesia. Terlepas dari perdebatan waktu, motivasi, dan tujuan penyebaran Islam di Indonesia, studi Islam di Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam di Indonesia dapat dibaca dari posisinya yang bukan sebagai "sampingan" saja. Hal itu sering ditulis dalam buku-buku sejarah yang mengatakan bahwa masuknya Islam di Indonesia dilakukan oleh para pedagang Gujarat.[34] Artinya, ada kesan bahwa sambil berdagang mereka mendakwahkan ajaran Islam.[35]

---

32 Lihat pendapat Edward W. Said, *ibid*.

33 Lihat Marshall Hodson, *The Venture of Islam...*

34 Pandangan ini dikemukakan oleh J.P. Monqutte dalam "De Grfsteenen te Pase en Grisse Vergelekan met Dergelijke Monumenten uit Hindoestan" yang dimuat dalam *Tijdschrif voor Indische Taal* 54 (1912), hlm. 436-548.

35 Untuk penelaahan lebih lanjut sangat dianjurkan untuk membaca karya

Pernyataan di atas—studi Islam berbarengan dengan masuknya Islam—mengandaikan pada luasnya pemaknaan studi Islam, seperti yang telah disinggung pada bagian awal tulisan ini. Sejarah studi Islam di Indonesia harus ditelaah lewat penemuan ilmiah, bagaimana mereka mendakwahkan Islam di Indonesia. Apa yang mereka dakwahkan tentang Islam sesungguhnya adalah kinerja dakwah tentang Islam yang mereka pahami dan kaji. Itu berarti ada pengkajian keislaman yang secara internal mereka lakukan sebelum diberikan kepada masyarakat yang dijadikan sebagai *mudda'a 'alihi* (subjek yang diajak atau dipanggil untuk memahami Islam). Pemahaman keislaman apakah yang tepat yang pertama kali harus diberikan kepada masyarakat agraris di Jawa?

Memang, tidak bisa dipungkiri bahwa pemahaman internal pendakwah-pendakwah Islam tidak terlepas dari *mainstream* yang mereka bawa dari daerah asalnya. Namun, yang lebih penting untuk dikaji adalah pola-pola yang didinamisasikan dari *mainstream* yang ada tersebut. Dinamisasi jelas ada dalam sejarah pengembangan Islam di Indonesia. Salah satu fakta sejarah dinamisasi tersebut adalah proses sinkretisme, akulturasi, dan inkulturasi Islam dengan budayaJawa yang memiliki basis keyakinan animisme, Budhisme, dan Hinduisme. Kelonggaran yang ditunjukkan oleh para penyebar agama Islam di Jawa tidak semuanya berhasil. Karakteristik keislaman di daerah pinggiran pantai ternyata mempunyai perbedaan signifikan dengan karakteristik keislaman di daerah pedalaman. Dengan kata lain, pada periode ini keislaman harus dipahami dalam proses kontak dan interaksi dengan masyarakat yang belum beragama Islam. Oleh karena itu, fokus studi Islam terletak pada pertanyaan apa dan bagaimana konsep dan strategi para penyebar agama Islam dalam menyebarkan Islam dan memahamkan Islam kepada masyarakat di Indonesia.[36]

---

monumental Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 28-58.

[36] Di antara pandangan yang digunakan adalah teori "sufi" A.H. Johns dalam tulisannya, "Sufism as a Category in Indonesia and Literature and History," dalam *Journal of Southeast Asian History*, 2 (1961), hlm. 10-23. Azyumardi Azra menjadi salah satu pendukung pandangan A.H. Johns.

Periode selanjutnya adalah periode ketika Islam sudah mapan. Kemapanan Islam di Nusantara memang memakan waktu hampir lima abad. Catatan sejarah menunjukkan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad 1 H atau abad ke-7 M. Meskipun angka tersebut masih *debatable*, pendapat itu banyak mendapat dukungan, baik dari sejarawan Indonesia maupun Barat.[37] Dari abad ke-7 M sampai abad ke-12 M adalah masa-masa pembentukan komunitas Muslim. Mereka berusaha untuk mapan, baik dalam internal maupun eksternal lingkungan sosialnya. Baru pada abadke-13 Masehi muncul kerajaan Islam. Kerajaan Islam pertama kali adalah Samudra Pasai dengan raja pertamanya al-Malik al-Salih (w. 1297 M) dan berakhir pada Raja Zain al-Abidin ketika ditaklukkan oleh Portugis pada tahun 1524. Kemudian, penyatuan dua kerajaan kecil di Aceh (Lamuri dan Aceh Dar al-Kamil) dengan seorang pemimpin bernama Ali Mughayat Syah terjadi sampai masa keemasannya pada era Sultan Iskandar Muda (1608-1637) dan berakhir ketika Aceh berada di tangan para ratu (raja wanita).

Beberapa persoalan kajian keislaman di Sumatera yang cukup menarik untuk diamati lebih mendalam adalah (1) proses Islam ketika menjadi sebuah tradisi di masyarakat. Dalam konteks ini, beberapa pendapat menyatakan bahwa faktor kerajaan yang pada awalnya bersifat *segmented* yang kemudian berproses "memusat" memunculkan tradisi kebebasan dalam membentuk struktur dan sistem kekuasaan;[38] (2) tradisi tumbuhnya wacana keagamaan, khususnya yang berkaitan dengan tema-tema tasawuf dan *al-sulthan wa al-sulthanah,* memiliki karakteristik tersendiri yang tidak ditemukan di daerah lainnya seperti di Jawa. Artinya, di samping adanya objek-objek kajian yang menarik untuk diamati, diskursus keagaman Islam juga terjadi oleh adanya tokoh-tokoh intelektual Muslim pada waktu itu.

---

[37] Lihat Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah Umat Islam Indonesia* (Jakarta: MUI, 1991), hlm. 34; Lihat juga J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society* (Bandung: Sumur Bandung, 1960).

[38] Lihat Taufik Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia tenggara," dalam Taufik Abdullah (ed.) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1989).

Dengan demikian, objek-objek kajian historis keislaman di Sumatera adalah tumbuhnya, berkembangnya, dan kolapsnya kerajaan Islam, serta munculnya literatur-literatur keislaman, khususnya tentang sufisme dan hukum yang ditulis oleh tokoh intelektual Muslim, seperti Hamzah Fansuri, al-Sinkili, Nuruddin ar-Raniri, dan lainnya. Begitu pula, dengan munculnya jargon bahwa "tatatan sosial bersendikan adat dan adat bersendikan syari'ah" beserta polemik penafsirannya merupakan wacana yang kaya dalam studi keislaman di wilayah ini.

Sementara itu, di bawah arahan Wali Songo, kerajaan Demak di Jawa didirikan dengan raja pertama Raden Fatah. Kemudian, muncul kerajaan Pajang setelah kolapsnya pewaris ketiga kerajaan Demak di bawah Sultan Trenggono (w. 1546). Kerajaan ini berawal dari kekuasaan Joko Tingkir (Sultan Adiwijaya) sampai tahun 1587 kemudian diganti oleh menantunya Aria Pangiri sampai akhirnya dikudeta oleh anak Joko Tingkir, Pangeran Benowo, pada tahun 1588. Raja boneka pangeran Senopati ini bertahan sampai tahun 1618 ketika takluk di bawah Kerajaan di samping adanya objek-objek kajian yang tertarik untuk diamati Mataram (Sultan Agung).

Komunitas Islam di Jawa di bawah kekuasaan Mataram, khususnya sepeninggal Sultan Agung, ketika putra mahkotanya, Amangkurat I, berkuasa merupakan masa-masa getir yang dialami umat Islam. Amangkurat I yang mulai berkuasa pada tahun 1646 memposisikan Islam sebagai salah satu musuh potensial yang harus dimusnahkan. Ada perubahan pandangan yang terjadi dalam memahami Islam antara ayah (Sultan Agung) dan anak (Amangkurat I), suatu pola perubahan yang sesungguhnya tidak jauh berbeda ketika kekuasaan Demak diboyong ke Pajang. Artinya, integrasi dan disintegrasi Islam dengan kekuasaan keraton di Jawa selalu mengalami dinamika. Pola dinamis ini berkaitan dengan dua dimensi yang menarik untuk diamati lebih lanjut, yaitu dimensi kultural dan struktural. Kultur budhistik Jawa tidak pernah hilang meskipun secara struktural mereka tidak lagi kuat. Di sisi lain, Islam secara struktural ternyata masih ditopang oleh kekuatan kultural yang masih belum "islami" sepenuhnya.

Pola di atas tidak sepenuhnya meliputi Jawa secara keseluruhan. Di Cirebon dan Banten ternyata terdapat berbedaan yang signifikan. Proses peralihan kekuasaan dari Padjajaran ke Kerajaan Islam di Cirebon dan Banten tidak serumit yang terjadi di Majapahit, Demak, Pajang, dan Mataram. Hal yang sama juga terjadi di Kerajaan Banjar di Kalimantan di bawah kekuasaan Sultan Suryanullah, Kerajaan Kutai di bawah kekuasaan Raja Mahkota, dan apa yang terjadi pada abad ke-15 pada Kerajaan Tidore dan Ternate. Dalam proses peralihan dari kerajaan yang sebelumnya non-Muslim ke kerajaan Muslim tidak banyak muncul benturan dan pertumpahan darah. Bahkan, dapat dikatakan bahwa kerajaan menjadi pusat penyebaran Islam di daerah-daerah tersebut. Islam masuk dalam suatu sistem sosial yang *civilized*.

Periode selanjutnya adalah periode ketika bangsa Barat, khususnya Belanda, menjajah Nusantara. Periode ini secara singkat dapat ditunjukkan bahwa studi Islam masih kering dalam pemahaman tentang bagaimana sikap dan pendapat umat Islam tentang penjajahan yang dihasilkan lewat penalaran pada waktu itu. *Common sense* yang mengakar sampai hari ini bahwa bentuk peperangan melawan Belanda adalah suatu tindakan kolektif yang sesungguhnya tidak terlepas dari konstruksi berpikir sosial yang menjadi energi kekuatan untuk melawan. Pola demikian perlu dianalisis lebih dalam karena terdapat perbedaan "energi" kekuatan yang jauh berbeda antara apa yang terjadi di Sumatera dengan apa yang terjadi di pedalaman Jawa. Sikap koorporatif langsung ditunjukkan di Jawa, sedangkan di Sumatera yang terjadi justru sebaliknya. Perang Padri dan Perang Aceh adalah gambaran betapa kuatnya "energi" yang telah menjadi sebuah kekuatan yang semestinya telah dibangun terlebih dahulu lewat pemahaman-pemahaman berpikir.

Penjajahan Belanda dan masuknya sarjana-sarjana Barat, di sisi lain, juga tidak semata-mata mengusung kolonialisme. Mereka juga melakukan kajian-kajian keislaman. Sejarah studi Islam di Indonesia juga dilakukan oleh *outsider* yang bukan disebabkan oleh faktor kebetulan semata, tetapi telah diancang sedemikian

rupa sehingga menjadi diskursus yang bahkan bisa jadi merupakan tradisi keilmuan tersendiri. Keterkaitan antara dimensi internal masyarakat Muslim di satu pihak, dengan kekuatan kolonialisme dipihak lainkemudian menghasilkan beberapa rumusan pemikiran keislaman. Di antara rumusan yang paling signifikan adalah munculnya istilah "politik Islam" yang digagas oleh Snouck Hurgronje pada akhir abad ke-19. Apa yang dihasilkan oleh Snouck hanya merupakan bagian kecil dari tradisi kajian keislaman di Indonesia yang telah dibangun oleh Barat sejak abad ke-16. Sebagaimana dicatat dalam sejarah bahwa Barat (baca: Belanda) mulai melakukan "kontak" dengan atau tentang Islam di Indonesia pertama kali dilakukan oleh Jan van Linshoten (1563-1611), Jacob van Neck (mengunjungi Banten pada 1599), dan Frederick de Houtman (bekerja di Aceh pada 1599-1601).[39] Kajian serius tentang Islam baru dilakukan oleh Francois Valentijin pada abad ke-18 yang kemudian ia bukukan dalam *Oud en Nieuw Oost-Indiën*. Kajian ini kemudian dilanjutkan oleh George Henrik Werndly yang memfokuskan bidang Tata Bahasa Melayu dan menyusun indeks atas teks-teks karya intelektual Muslim pada waktu itu yang berjumlah 69, termasuk di antaranya adalah karya-karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin.

Setelah itu, baru kemudian sarjana-sarajana non-Belanda masuk, di antaranya yang paling popular adalah tiga orang Inggris sebagai pioner (*Three British Pioners*), yaitu Marsden, penulis *The History of Sumatera* (di dalamnya juga terdapat kajian Islam di Minangkabau), Raffles, penelaah Islam di Jawa, dan Crawfurd, penggagas kemunculan hukum adat dan hukum Islam dalam wacana hukum di Indonesia. Setelah periode "pioner Inggris" ini, kajian keislaman oleh orang-orang Belanda difokuskan pada fakta Perang Padri sebagai fenomena yang cukup menarik pada waktu itu untuk ditelaah. Mengapa mereka begitu teguh dan kuat untuk mempertahankan kelompoknya masing-masing? Apakah karena fanatisme golongan sebagaimana pandangan Boelhouwer dan

---

[39] Lihat B.J. Boland, *Islam in Indonesia: A Bibliographical Survey* (Dordrecht: Forish Publication, 1983), hlm. 1-2.

Michiels, ataukah karena faktor lainnya? Pertanyaan-pertanyaan di atas adalah persoalan yang belum ditelaah secara tuntas. Masih dalam era yang sama, studi Islam juga masuk dalam kasus perang Jawa atau yang dikenal dengan Perang Dipenogoro. Telaah tentang perang Jawa ini telah dilakukan oleh Carey dan Salomon Müller.

Pengkajian di atas kemudian diinstitusionalisasikan lagi dalam suatu "akademi". Di antara "akademi" yang paling awal adalah Academy of Breda, sebuah akademi yang ditopang oleh institusi militer Belanda yang fokus kajiannya lebih mengutamakan bidang Bahasa, Sejarah dan Antropologi. Di antara hasil karya akademi ini adalah sosok C. Spat yang menulis tentang keislaman dan hukum Islam meskipun hanya sebuah pengantar. Baru kemudian muncul sebuah akademi lain di Delft pada tahun 1842. Di antara tokoh Akademi Delft ini adalah Salomo Keijer yang menekuni bidang hukum Islam dan hukum Adat dan Meursinge yang men-*tahqiq* karya Abd al-Rauf al-Sinkili. Ilmuwan lainnya adalah A.W.T. Juynboll, Van den Berg, G.K. Niemann. Tentang akademi Delft ini Boland menyatakan, "*By way of conclusion it may be said that 'Delft' in its different phases ('Royal Academy', and later 'Munical institution')was of fundamental importance for the early study of Islam in relation to Indonesia until its closure in 1900*". [40] Akademi yang ketiga adalah kajian keislaman yang didirikan oleh Universitas Leiden, sebagaimana dijelaskan dalam subbab terdahulu bahwa Leiden merupakan salah satu lembaga atau institut yang paling dini dalam menelaah Islam, baik Islam di kawasan Timur Tengah maupun Islam di kawasan Asia Tenggara. Salah satu intelektual lulusan Leiden yang khusus menelaah Islam di Indonesia pada abad ke-19 adalah Dozy.

Sebelum era Snouck Hurgronje (1857-1936 M) beberapa sarjana Belanda yang juga tekun menelaah Islam di Indonesia. Di antara nama-nama tersebut adalah Baron W.R. van Hoëvell (penulis grebeg mulud di Yogyakarta dan sejarah Wali Songo), B.F. Matthes (pengkaji Islam di Sulawesi Selatan), Vand der Chijs (peneliti pertama tentang Pesantren di Jawa), dan P.J. Veth.

---

[40] *Ibid.,* hlm. 12.

Era dan sosok Snouck Hurgronje merupakan masa keemasan studi Islampara orientalis Belanda terhadap Islam di Indonesia. Ia bukan saja berpengaruh secara intelektual, melainkan juga secara politik, ia memberikan masukan-masukan yang relatif lebih apresiatif terhadap posisi pribumi waktu itu. Sosoknya didukung oleh Van Vollenhoven, satu sosok yang mungkin tidak begitu disukai oleh umat Islam tapi sesungguhnya berperan penting bagi proses transformasi kemanusiaan bagi Hindia Belanda (sekarang Indonesia) dengan paradigma hukum etisnya. Diskursus *indigeous law atau Adatrech*t semakin diperkokoh dalam wacana hukum di Indonesia yang berada pada di samping adanya objek-objek kajian yang tertarik untuk diamati posisi berebut pengaruh dengan hukum Islam.

Dari dua bahasan di atas dapat dimaknai bahwa studi Islam pada periode ini dilakukan, baik dari sisi *insider* maupun *outsider*. Perbedaan keduanya jelas ada, tetapi sayangnya tidak ada komunikasi wacana pada waktu itu. Apakah hal ini terjadi karena begitu besarnya perbedaan kepentingan, pemosisian, dan pemahaman antara keduanya? Ataukah ada sebab-sebab lain? Berbagai pertanyaan di atas memang hanya sekadar pertanyaan dan belum ada jawaban. Namun, seperti hukum Islam, hukum adat, Islam dan nasionalis, dan sebagainya, perlu diduga jangan-jangan munculnya dikotomi keislaman dengan masyarakat akibat perilaku sejarah yang demikian itu.

Interval periode ini dapat dikatakan relatif. Artinya, waktu yang tepat mungkin perlu ditelaah lebih dalam lagi. Namun, yang jelas bahwa Islam yang sudah mapan adalah Islam yang memang sudah menjadi komunitas dan akhirnya membantu suatu kesatuan masyarakat. Pemahaman sederhana ini mengarah pada kerajaan Pasai, sebuah kerajaan Islam pertama kali di Jawa. Jika waktu itu menjadi patokan, periode ini bisa dikatakan mulai pada sekitar abad ke-15 M.

Terlepas dari berbagai persoalan yang masih tertinggal, studi-studi Islam yang dilakukan oleh intelektual Muslim di Indonesia mengalami perkembangan yang cukup pesat pada akhir abad ke-19

sampai awal abad ke-20. Faktor perkembangan yang cukup signifikan adalah mengalirnya partisipasi pelajar Muslim Indonesia yang kemudian bermukim di jazirah Arab, khususnya di kota Mekkah.[41] Nama-nama seperti al-Nawawi, Mahfud al-Turmusi, Ahmad Syurkati (pendiri al-Irsyad), Hasyim Asy'ari (pendiri Nahdhatul Ulama), dan Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah) adalah figur-figur penelaah Islam yang bukan saja menghasilkan pemahaman keislaman, tetapi lebih dari itu, kajian-kajian mereka adalah bentuk penafsiran dan sekaligus penegasan atas makna Islam dan keislaman sehingga muncul pemahaman rumusan keislaman diterapkan dan diolah di Indonesia.

Perwujudan pola-pola studi Islam di kalangan intelektual Muslim yang kemudian membentuk suatu institusi bernama pondok dan pesantren pada akhirnya tumbuh dan tersebar di Pulau Jawa, Sumatera, Sulawesi, Kalimantan, dan Nusa Tenggara. Pesantren, dengan demikian, merupakan salah satu tonggak pengkaji Islam dalam berbagai aspeknya. Studi yang mereka hasilkan bukan saja rumusan-rumusan praktis-*amali* yang tertanam dalam setiap anak didiknya, melainkan juga rumusan-rumusan teoretik-*nadzari* yang mungkin secara kasat mata tidak begitu tampak. Terlepas dari berbagai fungsi sosial yang ada, sesungguhnya, dalam konteks studi Islam, fungsi transmisi dan transformasi intelektual dan wacana keilmuan yang terjadi di pesantren menjadi penting untuk diperhatikan. Namun, faktanya selama ini studi-studi tentang pesantren masih sering diposisikan sebagai institusi pendidikan (non-formal) berikut berbagai implikasi-implikasi budayanya dibandingkan sebagai institusi studi Islam yang memberikan kontribusi besar bagi proses pertumbuhan dan perkembangan Islam yang mempunyai karakter khas di Indonesia.

Untuk kepentingan di atas, jika yang ditekankan adalah dimensi formasi dan transformasi intelektualnya, beberapa tema-

---

[41] Karena banyaknya pengkaji Islam Indonesia di Mekkah, Dhofier menggunakan istilah "Malay Colony in Makka." Selengkapnya lihat Zamakhsyari Dhofier, "History of Islamic Studies in Indonesia," dalam *Ihya' Ulum al-Din,* No. 1, Vol. 1 (2000), hlm. 7-23.

tema kajian yang selama ini terpingggirkan dalam dunia pesantren hendaknya dimulai untuk dirintis. Di antara tema-tema tersebut adalah kajian sejarah, filsafat, ilmu tasawuf, dan logika. Jika tema-tema tersebut masih kurang mendapat perhatian, ancangan untuk menemukan dan bentuk dimensi *nadzari* di atas tampaknya cukup sulit.

Selain pesantren dan madrasah, institusi *Islamic studies* baru muncul pasca-kemerdekaan. Di antara Institusi yang cukup signifikan sebagai *center forexcellence* dalam kajian-kajian keislaman adalah Sekolah atau Institut Agama Islam Negeri (STAIN/IAIN). Dalam sejarah pendiriannya, perguruan setingkat universitas ini dibentuk untuk menciptakan intelektual-intelektual Muslim di bidang studi keagaman Islam dengan landasan atau paradigma *polyphonic understanding*. Akan tetapi, adakah kerangka epistemologi dan metodologi yang menjadi dasar pencapaian dan bahkan pengembangan paradigma di atas? Persoalaan tersebut penting karena selama ini kajian-kajian keisalaman yang ada masih dalam ruang epistemologi teks (*texts based epistemology*) atau lebih tepatnya *episteme bayani*, dengan meminjam istilah al-Jabiri. Dengan kata lain, kajian-kajian keislaman, menurut Amin Abdullah, perlu adanya suatu rekonstruksi.[42]

Ketika kerangka epistemologi dan metodologinya dirumuskan secara jelas, tujuan mencetak *unintended consequences* (menjadi terpelajar) bukan merupakan bentuk jargon yang muncul di balik ketidakjelasan yang ada. Dengan kalimat lain, keterpelajaran sarjana IAIN tidak dibentuk oleh kepastian ruang dan waktu, tetapi hendaknya ruang dan waktu itu harus diciptakan secara sistematis untuk mencetak para pengkaji Islam dan keislaman. Terlepas dari berbagai kekurangan yang ada, sejarah terus berjalan maju dan Martin begitu yakin dengan keadaan yang ada. Ia menulis,[43]

---

[42] Lihat Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius," dalam Amin Abdullah (ed.) *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: UIN SUKA Press, 2002), hlm. 3-28.

[43] Richard C. Martin, Mark R. Woodward & Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford:

Indonesian Muslim intellectuals are increasingly concerned with the questions of the proper role of Islam in national development and how Islamic values can be reconciled with Western rationalism, rather than with the nature of on Islamic state... What distinguishes thinkers associated with this movement form earlier modernist is the combination of empirical approaches they employ in formulating a vision of an Islamic society.

(Intelektual Muslim Indonesia secara dinamis begitu konsern terhadap persoalan persoalan dasar-dasar Islam dalam pembangunan nasional dan bagaimana nilai-nilai Islam dapat dipadukan dengan rasionalisme Barat, daripada dengan persoalan nagara Islam... Apa yang membedakan seorang pemikir, yang diasosiasikan dengan gerakan ini, dengan para modernis awal adalah kombinasi atas pendekatan empiris. Mereka berusaha memformulasi sebuah visi tentang masyarakat Islam).

Kajian-kajian internal tentang Islam yang dilakukan oleh pesantren, madrasah, dan IAIN di atas seharusnya berjalan secara ideal sebagaimana digambarkan oleh Dhofier berikut ini.[44]

All these educational institutions develop sosial, economic, cultural, and intellectual networks that enable them to form a united educational structure. These units of institutions support each other to maximize the success of the Islamic education and transmission of Islamic knowledge to the younger generation and the community at large in the present day Indonesia. The united educational structure between pesantren, madrasah and institute of Islamic studies describes that the process of change in Islamic education in Indonesia integrated nicely between tradition and modernization.

(Seluruh institusi-institusi pendidikan ini membangun sosial, ekonomi, budaya, dan jaringan intelektual yang memungkinkan mereka untuk membentuk sebuah struktur kependidikan yang

Oneworld, 1997), hlm. 148.

[44] Zamakhsyari Dhofier, "History of Islamic Studies in Indonesia," dalam Ismaae Alee (eds.) *Islamic Studies in Asean* (Pattani: College of Islamic Studies Prince of Songkala University, 2000), hlm. 50.

> menyatu. Unit-unit institusi tersebut saling mendukung satu sama lain untuk memaksimalkan suksesnya pendidikan Islam dan transmisi pengetahuan Islam kepada generasi yang lebih muda dan masyarakat luas sekarang ini pada umumnya. Struktur pendidikan yang disatukan antara pesantren, madrasah, dan IAIN menggambarkan bahwa proses perubahan dalam pendidikan di Indonesia terintegrasi sangat baik antara tradisi dan modernisasi).

Sebagai bentuk perhatian dan kepeduliannya terhadap IAIN, di mana ia menjadi bagian di dalamnya selama beberapa tahun, dan mengingat problem yang muncul dari kemungkinan terbentuknya idealisasi Dhofier di atas, Meuleman menulis,

> *Above we have seen that the Indonesian IAIN developed beyond the tradition of Islamic education both at home and in the Middle East. This transformation was partly induced by the adoption of a number of critical approaches from Western Islamic studies and from Muslim scholars who tried to repair what they regarded as the weaknesses of their tradition. This change resulted in a more open-minded and integral approach to Islam, special attention o the relation between Islam and the contemporary Indonesian society, and a more critical attitude towards established references in the study of Hadits. Nevertheless, the distance IAIN have gone beyond tradition is rather limited, the tendency towards classificatory dogmatism is strong, and the intellectual and sosial mechanism behind the development of Islam are hardly scrutinized. The focus will be on methods of text criticism and the analysis of intellectual mechanisms. They should be complimented by historical, anthropological, and still other forms of research...*

Di atas kita telah melihat bahwa IAIN dibangun melampaui tradisi pendidikan Islam baik yang ada di dalam negeri maupun yang ada di Timur Tengah. Transformasi ini, sebagian di antaranya, didorong oleh pengadopsian berbagai pendekatan kritis dari kajian-kajian Islam Barat dan dari sarjana-sarjana Muslim yang berusaha memperbaiki apa yang mereka sebut sebagai suatu kelemahan tradisi mereka. Perubahan ini menghasilkan adanya sikap

keterbukaan dan menelaah Islam secara lebih integral, perhatian khusus atas hubungan Islam dan masyarakat Islam kontemporer, dansikap kritis yang lebih dalam referensi yang mapan [seperti] dalam studi Hadits. Meskipun demikian, lebih jauh apa yang telah dilakukan IAIN masih tetap terbatas, kecenderungan dalam peng-klasifikasian dogmatisme begitu kuat, dan mekanisme intelektual dan sosial yang ada di belakang pengembangan Islam yang ditelaah secara teliti. Fokusnya terhadap kritik teks dan analisis mekanisme intelektual. Mereka mestinya melengkapi dengan bentuk-bentuk penelitian atau pengkajian yang bersifat historis, antropologis, dan jenis lainnya...

Dengan demikian, titik tekan persoalan studi-studi Islam di IAIN dapat disimpulkan pada dua hal. Pertama menyangkut per-soalan kesinambungan dengan institusi-institusi dan tradisi-tradisi kajian Islam lain di luar IAIN dan yang kedua menyangkut ger-sangnya tradisi pengembangan keilmuan yang berkarakter, suatu kajian yang seharusnya didasarkan atas pola dan metode-metode penelitian keilmiahan yang memiliki standar dan fokus yang jelas. Untuk itu, perlu adanya dialog antara satu pihak dengan pihak yang lain. Dialog itu mencoba melihat antara satu dengan yang lainnya secara lebih apresiatif dan terbuka. Semuanya tidak untuk saling mempengaruhi, tetapi untuk saling memahami kekurangan masing-masing pihak.Jika ini dilakukan, apa yang diidamkan oleh Dhofier di atas bisa terwujud secepatnya. Di sampingitu, pengem-bangan sturuktur dan infrastruktur juga perlu ditingkatkan. Lemahnya prinsip komitmen terhadap pengetahuan merupakan salah satu faktor yang menjadikan sulitnya pengembangan dua faktor tersebut.

BAB III

STUDI ISLAM: PERSPEKTIF KEILMUAN

STUDI ISLAM PERSPEKTIF KEILMUAN

A. Membangun Epistemologi Studi Islam

Dalam kapasitasnya sebagai bidang kajian, studi Islam berada dalam wilayah keilmuan. Konsekuensi dari kategori yang demikian mensyaratkan adanya dasar-dasar bangunan keilmuan di dalamnya. Dasar ini sering diistilahkan dengan epistemologi. Epistemologi berasal dari akar kata *episteme* dan *logos*. Menurut Runes, sebagai cabang dari filsafat, epistemologi menyelidiki tentang keaslian pengertian, struktur, metode, dan validitas ilmu pengetahuan. [1]Secara sederhana, epistemologi dipahami sebagai ilmu tentang sumber pengetahuan. Sumber pengetahuan ini meliputi "apa itu pengetahuan" dan "bagaimana cara memperoleh pengetahuan". Dengan kata lain, epistemologi adalah disiplin yang berusaha menjawab dua pertanyaan dasar, yaitu (1) apa yang dapat kita ketahui dan (2) bagaimana cara kita mengetahuinya?[2] Dalam rumusan yang lebih lengkap, epistemologi mencakup berbagai aspek, sebagaimana dijelaskan oleh Paulo Ammassari.[3]

> *Epistemological themes and problems include the question of the possibility of valid knowledge, the analysis of the nature of such validity, the debate on the respective roles of reason and the senses in originating genuine knowledge, the inquiry into the nature of truth, the assessment of the limits of meaningful knowledge, and the justification of methodological options and perspective.*

---

[1] Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersy: Adam & Co, 1971), hlm. 94.

[2] Harun Nasutian, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 10. Lihat juga dalam Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 58.

[3] Paulo Ammassari, "Epistemology", hlm. 550.

> (Persoalan dan tema-tema epistemologi meliputi pertanyaan atas posibilitas (kemungkinan) pengetahuan yang valid, analisis atas berbagai bentuk validitas, debat atas aturan main penalaran dan sense masing-masing dalam keaslian suatu pengetahuan, penelitian atas wahana kebenaran, penilaian atas batasan pengetahuan yang bermakna, dan justifikasi atas pilihan dan perspektif metodologis).

Dalam konteks studi Islam, epistemologi mengupas persoalan *apakah* sesungguhnya studi Islam yang benar itu? *Bagaimana* cara melakukan studi Islam yang dianggap benar itu? Kedua pertanyaan itu menjadi persoalan pokok dalam penelaahan epistemologi suatu bidang keilmuan.

Perdebatan apakah studi Islam itu sebagai suatu pengetahuan atau bukan merupakan bagian dari pewacanaan studi Islam dalam wilayah epistemologis. Namun demikian, hal penting untuk dikaji terlebih dahulu adalah bagaimana seyogyanya dan sesungguhnya kajian-kajian keislaman yang ada sekarang ini dikembangkan untuk mendasari aktivitas kajiannya dengan dasar-dasar keilmuan yang ada. Ketika kesadaran yang demikian itu muncul, maka pada tahap-tahap berikutnya akan muncul kebiasaan bahwa mengkaji Islam tidak asal mengkaji, tetapi merupakan suatu kajian yang memang didasarkan pada paradigma keilmuan dan khususnya epistemologi yang jelas.[4] Hal lain yang mendorong upaya ini adalah fakta bahwa memang studi-studi keislaman yang ada sekarang ini masih dikategorikan "miskin" secara epistemologis. Fakta yang demikian ini bukan berarti suatu kesengajaan. Fakta ini menunjukkan adanya tradisi lain yang berbeda dengan tradisi pengembangan keilmuan di Barat. Hal itu yang kemudian memunculkan perdebatan tentang apa yang dimaksud dengan ilmu (*science*) dan apa yang dimaksud dengan pengetahuan (*knowledge*).[5] Terhadap perbedaan di atas, apa

---

[4] Biasanya pola pemahaman yang demikian ini didasarkan atas suatu pandangan bahwa memang terdapat suatu pilahan epistemologis (*epistemological choice*). Lihat Paulo Ammassari, "Epistemology", hlm. 550-554.

[5] Perdebatan inilah yang menjadi dasar perbedaan paradigma antara Barat dan

yang dikemukakan Amin Abdullah kiranya tepat untuk konteks ini. Ia menjelaskan bahwa kajian-kajian keagamaan (keislaman) dalam konteks filosofis pada dasarnya merupakan penggalian ide-ide fundamental (*fundamental ideas*) bidang kajian. Hal ini, menurutnya, telah menjadi tradisi yang cukup mengakar di kalangan intelektual Muslim lewat terminologi *al-falsafat al-ūla.*[6]

Persoalannya sekarang adalah apa yang dimaksud dengan objek-objek ide-ide fundamental tersebut. Pertanyaan ini penting untuk diajukan mengingat sering terjadi kedangkalan dan bahkan kerancuan dalam proses berpikir. Ketika diskursus epistemologi Barat dipelajari, hamparan objek pembahasan yang ada di depan mata adalah realitas ilmu pengetahuan yang real atau konkret. Hal itu yang kemudian disimpulkan dengan yang ada (*being*) atas ilmu pengetahuan tersebut. Mungkin sekilas singgungan di atas akan terjebak pada persoalan metafisis, sebagaimana yang dipahami pada umumnya, tetapi bila diamati lebih lanjut, ketika eksistensi *being* tersebut ditelaah dengan dua pertanyaan epistemologis di atas, tidak pelak lagi pada akhirnya being menjadi suatu objek epistemologis. Dalam konteks epistemologi Barat, objek tersebut ternyata bersifat tunggal. Apa pun bentuknya, objek ilmu itu tetap diposisikan sebagai satu bentuk, satu jenis, dan satu posisi, yaitu sebagai objek ilmu pengetahuan. Pengetahuan tentang alam dengan pengetahuan tentang perilaku keagamaan suatu masyarakat, misalnya, dipahami berada dalam suatu ruang, yaitu ruang pengetahuan.

Bagaimana Islam memperbincangkan hal tersebut? Harus diyakini bahwa dalam Islam pun tidak ada perbedaan sama sekali. Sebagaimana Barat, Islam juga menempatkan ilmu pengetahuan dalam ruang yang sama. Namun, persoalannya tidak kemudian

---

Islam dalam hal ilmu pengetahuan. Untuk kajian lebih lanjut atas diskusi ini terdapat dalam Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and West* (Manchester: Manchester University Press, 1984)

[6] Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam masyarakat Multikultural dan Multireligius", dalam Ahmad Baidowi (Penj.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), hlm. 9-11.

menjadi selesai. Masih banyak pertanyaan lain yang perlu ditelaah lebih mendalam. Apakah ukuran ruang pengetahuan yang ada dalam dunia Islam dan perspektif Barat? Apakah Islam dan Barat-melakukan "pengotakan" ruang tersebut dengan sama? Bagaimana sesungguhnya pola hubungan antara proses pembentukan ruang pengetahuan, proses pemetaan dalam sub-sub ruang dan manusia pengkajinya? Pertanyaan-pertanyaan di atas perlu ditelaah lebih khusus dalam suatu diskursus problematika epistemologi.

Kembali pada persoalan awal, apa sesungguhnya bahasan dalam epistemologi studi Islam? Pertanyaan-pertanyaan tersebut dapat dijelaskan bahwa bahasan epistemologi studi Islam meliputi (1) fakta studi Islam sebagai wacana keilmuan, (2) epistemologi Islam, dan (3) ancangan rumusan epistemologi studi Islam.

1. Fakta Studi Islam sebagai Wacana Keilmuan

Sebenarnya, apa yang diharapkan dari pembelajaran studi Islam di Perguruan Tinggi Agama Islam, baik yang swasta maupun yang negeri? Pertanyaan tersebut cukup penting dalam konteks perumusan penempatan "ruang" pembelajaran lebih lanjut. Jika jawaban yang muncul adalah bahwa pembelajaran Studi Islam di PTAIN atau PTAIS hanya sekadar mengetahui (*to know*) kemudian mempraktikkan (*to do*), studi Islam tidak susah-susah dipikirkan untuk ditempatkan dalam "ruang" *scientific discourses.* Sebaliknya, Jika harapan studi Islam adalah untuk memikirkan (*to think*) atau bahkan memikirkan kembali (*to rethink*), tampak jelas bahwa studi Islam masuk pada ruang *scientific discourses*. Dengan harapan itu bisa dipastikan bahwa problematika yang dihadapi sekarang adalah sejauh mana sesungguhnya upaya perumusan studi Islam dalam wilayah keilmuan. Jika rumusan yang ada selama ini sebatas upaya untuk mempertahankan eksistensi dan mengaktualisasikan ajaran-ajaran atau pemahaman keislaman, studi Islam justru jatuh pada ruang apologetis.

Untuk itu, diperlukan kesadaran bersama bahwa pengkajian atau pembelajaran studi Islam adalah pembelajaran suatu objek ilmu pengetahuan, bukan pembelajaran sesuatu yang diposisikan

sebagai norma. Dalam kajian studi Islam mengarahkan pada kenyataan atau realitas Islam di masyarakat (dulu dan sekarang). Untuk itu, perlu kiranya memperhatikan pernyataan Weber, sebagaimana dikutip oleh Ignas Kleden, "Bila sesuatu yang berlaku secara normatif dijadikan objek penelitian empiris, maka sebagai objek, ia kehilangan sifatnya sebagai norma; ia akan diperlakukan sebagai kenyataan dan bukan sebagai nilai."[7] Statemen tersebut tidak mengharuskan seseorang khawatir terhadap kemungkinan lunturnya ajaran atau keyakinan yang dimiliki atau hal lain yang semacamnya. Keyakinan dan keilmuan adalah dua dimensi yang tidak harus dijadikan kambing hitam atas turunnya popularitas kedua dimensi tersebut oleh satu dengan lainnya. Terlepas dari jargon objektivitas yang ada, (*science is science*), terlepas dari pembelaan yang ada (*religion is religion*), pengakuan atas kemungkinan pengaruh sosial dari suatu diskursus ilmu pengetahuan—jika memang itu sebagai ilmu—hendaknya menjadi dan berada dalam wilayah ilmu. Sebaliknya, dengan atau tanpa pembelaan, agama tetap berada dalam wilayah agama.[8] Kesadaran yang demikian amat diperlukan, khususnya bagi para calon intelektual yang ingin terjun dalam kedua wilayah tersebut, yaitu wilayah ilmu di satu pihak dan wilayah agama di pihak lain.

Jika studi Islam masuk dalam wilayah ilmu pengetahuan, hal awal yang perlu dikembangkan adalah bahwa pada setiap kata dalam studi Islam, baik dalam arti etimologis maupun terminologis, harus jelas dan dibangun dengan rumusan yang tegas. Tradisi itulah yang dikembangkan oleh al-Ghazali ketika ia membangun atau bahkan menghidupkan kembali suatu diskursus ilmu-ilmu keagaman atau *Ihya 'Ulum al-Din*. Pendefinisian yang jelas dan tegas ini tidak kemudian sampai pada *finishing point* dan akhirnya selesai. Setiap pembatasan yang telah ditetapkan hendaknya menjadi *starting point* untuk penelaahan selanjutnya. Itulah langkah

---

7 Pernyataan di atas diambil dari Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 27-28.

8 Untuk kajian selanjutnya dapat dibaca dalam; Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Sciences* (London: Mansell, 1989).

awal penempatan "ruang" *Islamic studies* sebagai suatu wacana keilmuan. Langkah ini tidak sesederhana yang dibayangkan. Aristoteles telah mewariskan suatu kerangka yang cukup komprehensif dalam bentuk *The Categories*-nya.[9] Tujuan konsep kategori tersebut adalah bahwa setiap usaha untuk menunjukkan suatu pembuktian intelektual seharusnya tergantung pada konsep fundamental intelektual yang dianutnya. Permasalahannya sekarang adalah apakah kajian-kajian keislaman sudah mulai mendisiplinkan konsep-konsep pengembangan intelektualitas dan keilmiahannya? Jika belum, langkah-langkah yang dikembangkan oleh Aristoteles tersebut dapat digunakan. Apakah sudah ada usaha awal untuk menggunakan langkah tersebut? Upaya konkret langkah di atas harus dilakukan dalam setiap kegiatan ilmiah yang dilakukan. Jika seorang pengkaji menulis tentang "sejarah studi Islam di Indonesia, misalnya, yang perlu diperhatikan adalah apa yang dimaksud dengan sejarah? Apa yang dimaksud dengan studi Islam dan apa yang dimaksud dengan Indonesia? Semua itu perlu pembatasan dan perumusan yang tegas agar setiap istilah dan pengkategorian yang akan dilakukan tidak terjadi tumpang tindih. "*Define your words,*" itulah yang dipesankan oleh Jonathan Bennett (1930).[10] Memang, menurut Plato, tidak semua kata dapat didefinisikan karena mungkin hanya suatu kombinasi dari nama-nama. Namun, katanya, bisa jadi justru esensi dari definisi itu adalah kombinasi nama-nama; *They have nothing but a name, and things which are compounded of them, as they are complex, are expressed by combination of names, for the combination of names is the essence of the definition.*[11]

Pendefinisian dan pembatasan yang jelas merupakan langkah awal memasukkan studi-studi keilmuan ke dalam wilayah ilmu pengetahuan. Langkah selanjutnya adalah menentukan ruang

---

9 Sepuluh kategori tersebut adalah 1. Substansi (*Substance*), 2. Kuantitas (*Quantity*), 3. Kwalitas (*Quality*), 4. Relasi (*Relation*), 5. Tempat (*Place*), 6. Waktu (*Time*), 7. Tindakan (*Action*), 8. Pasif (*Passivity*), 9. Kedudukan (*State*), dan 10. Posisi (*Position*).

10 A. J. Ayer (ed.), *A Dictionary of Philosophical Quotations...,* hlm. 48.

11 *Ibid.*, hlm. 349.

ilmiah studi keislaman tersebut. Penentuan semacam ini penting untuk dikedepankan karena akan menentukan langkah-langkah selanjutnya. Tampaknya, tidak mungkin menempatkan kajian ini dalam bidang-bidang yang disebut *empirical sciences*, misalnya, atau ilmu-ilmu eksakta. Jika studi keislaman tidak ditempatkan dalam wilayah ilmu-ilmu eksakta, apakah kemudian dimasukkan ke dalam ilmu-ilmu humaniora? Jawabannya tentu saja tidak harus dimasukkan ke dalam wilayah itu.

Penempatan "ruang" wilayah keilmuan memang harus diakui tolok ukurnya adalah paradigma Barat, tetapi tujuannya tentu bukan itu. Kalau studi keislaman dapat membangun paradigmanya tersendiri, mengapa harus mengikuti paradigma Barat? Dalam perkembangan yang ada, tampaknya proses pengklasifikasian masih terjadi pro dan kontra di dunia keilmuan. Terlepas dari pertentangan itu, keputusan harus segera dipilih karena dari langkah itulah akan muncul apa yang diistilahkan oleh Whitehead (1861-1947) sebagai *a scheme of scientific thought*. Ketika membaca proses ini, tujuan gagasan Islam yang normatif dan historis model Amin Abdullah akan tampak secara jelas. Ia, sesungguhnya, baru bergelut dengan upaya penemuan skematik yang kira-kira tepat untuk studi-studi keislaman.[12]

Ketika dimensi historis menjadi pilihan kewilayahannya, ia kemudian mengembangkan seperangkat proses pembentukannya *(making for historisities)* dalam bentuk sirkular, spiral, dan lainnya. Usaha yang ia lakukan sebenarnya berada dalam langkah yang kedua ini. Ia mencoba merumuskan suatu *manhaj* atau metodologi yang tepat untuk studi-studi keislaman. Dari langkah seperti itulah ilmu muncul, berkembang, dan maju, termasuk di antaranya adalah studi Islam. Dalam *Collected Paper*-nya, Pierce menulis *"Science presupposes that we havea capacity for 'guessing' right".*[13]

Manhaj yang dimaksud di sini tentu berbeda dengan *manhaj* dalam konteks pembahasan metodologi studi Islam. Penekanan di

---

[12] Untuk selengkapnya terdapat dalam Amin Abdullah, *Islam Antara Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

[13] A. J. Ayer, *A Dictionary*..., hlm. 341.

sini terletak pada fakta bahwa untuk memasuki *scientific discourses* diperlukan dimensi *scientific method*-nya. Di sinilah pentingnya pemahaman verifikasi dalam keilmuan termasuk di dalamnya kajian-kajian keislaman. Verifikasi berfungsi untuk mencocokkan objek kajian dengan kerangka metodologis yang dibangun. Verifikasi diperlukan karena pada dasarnya ilmu pengetahuan adalah suatu pernyataan-pernyataan sistemik yang didasarkan pada "pengalaman" langsung. Ilmu pengetahuan adalah statemen sistemik, suatu pernyataan sistemik, suatu pernyataan yang tidak sekadar pernyataan, tetapi pernyataan yang dibangun oleh suatu sistem yang baku sehingga pernyataan itu benar adanya. Untuk membangun yang sistemik itulah diperlukan adanya verifikasi atau penyaringan sehingga diperoleh peryataan yang betul-betul dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

Hal lain yang terkait dengan pembahasan ini adalah upaya membangun sebuah pemahaman yang lebih seimbang antara dimensi *al-ra'yu* dan *al-manhaj* dalam suatu wilayah kajian. Suatu contoh ketidakseimbangan yang sering dijumpai pada sebagian kecil kalangan umat Islam dikemukakan oleh Arkoun dalam kasus seorang fundamentalis Muhammad 'Abd al-Salam Faraj dan karyanya *al-Faridah al-Gha'ibah*.[14]

2. Epistemologi Islam

Sebagai salah satu rumusan, karya Miska M. Amien masih tetap aktual untuk dikemukakan dalam tulisan ini. Menurutnya, filsafat pengetahuan Islam (epistemologi) adalah usaha manusia untuk menelaah masalah-masalah objektivitas, metodologi, sumber, serta validitas pengetahuan secara mendalam dengan menggunakan subjek Islam sebagai titik tolak berpikir.[15] Rumusan Miska yang menarik adalah penggunaan "Islam sebagai suatu titik tolak berpikir." Hal itu dapat diartikan bahwa Islam memiliki seperangkat

[14] Mohammed Arkoun, "Actualite du Probleme de la Personne Dans la Pensee Islamique", dalam *Revue Internationalie de Sciences Sociale*, UNISCO, 1988, Vol. XL, hlm. 22-28.

[15] Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), hlm. 10.

konseptual rumusan tentang epistemologi yang dapat melakukan penelaahan sebagaimana yang dikehendaki oleh epistemologi itu sendiri.[16] Pandangan Miska di atas masih perlu digali setidaknya pada problematika dan terlalu umumnya kata-kata Islam dalam rumusan yang ia buat. Rumusannya sangat umum karena di samping muatan di dalamnya yang terlalu global juga dapat dikatakan terlalu abstrak. Kata-kata Islam dianggap sebagai sesuatu yang problematis bermakna bahwa Islam itu sendiri pada sisi lain justru menjadi pangkal persoalan dalam ranah epistemologis. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Arkoun berikut.[17]

> *My intention is to combine a critical review of modern studies devoted to early and contemporary periods of what is generally called 'Islam', with the systematic deconstruction of the original texts used in these studies as sources of genuine information. Primary and secondary texts are not read in order to discuss the fact themselves, but to* ***problematize***[18] *the epistemic and epistemological framework underlying the articulation of each discourse.*
>
> (Perhatian saya adalah mengkombinasikan sebuah pandangan kritis kajian-kajian modern baik pada periode awal maupun kontemporer terhadap apa yang pada umumnya mereka pahami tentang 'Islam' dengan pembongkaran sistematis atas teks-teks asali yang digunakan sebagai sumber dalam studi tersebut. Teks utama dan teks-teks pendukung ternyata tidak dibaca dalam konteks untuk menelaah fakta itu sendiri, melainkan untuk memproblematisasikan sandaran epistemik dan epistemologis yang mendasari artikulasi berbagai diskursus).

Problematika yang ditelaah oleh Arkoun mungkin terlalu luas dan mendalam. Oleh karena itu, rumusan itu perlu dikaji lebih

[16] Tentang apa dan bagaimana rumusan tersebut secara panjang lebar dipaparkan oleh Miska dalam buku di atas pada halaman-halaman berikutnya.

[17] Mohammed Arkoun, *The Unthought in Temporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), hlm. 9-10.

[18] Cetak tebal tersebut sebagaimana dalam buku aslinya. Dalam keterangannya Arkoun menulis bahwa cetak tebal tersebut dimaksudkan bahwa kata itu memiliki arti konseptual yang memiliki tujuan dan maksud tertentu, lihat dalam *footnote* 10.

lanjut dalam kesempatan lain. Dalam *21st Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientits,* misalnya, persoalan epistemologi jugamenjadi bagian dari tema bahasan. Salah satu simpulan yang bisa ditangkap dari laporan tertulisnya mengisyaratkan bahwa memang epistemologi Islam belum selesai. Ia diajukan sebagai bahan rumusanatas upaya islamisasi pengetahuan yang masih dalam tahap konseptual.[19]

Untuk menindaklanjuti permasalahan di atas, diperlukan upaya memahami kembali rumusan epistemologi Islam. Penjelasan tentang kontribusi teori pengetahuan Islam yang diberikan oleh para filosof Muslim pada abad awal dan pertengahan itulah yang dimaksud, menurut hemat penulis, dengan epistemologi Islam klasik. Para pemikir filsafat Islam yang diwakili oleh sosok al-Kindi (806-873 M), al-Farabi (870-950 M), Ibnu Sina (980-1037 M), al-Ghazali (1058-1111 M), Ibn Thufail (1110-1185 M), Ibn Rusyd (1126-1198 M), Ibn al-Arabi (1165-1240 M), dan Ibn Khaldun (1332-1410 M) tentang hakikat kebenaran, akal, dan pengetahuan adalah representasi dari apa yang dimaksud dengan epistemologi Islam. Dalam rumusan lebih, Sari Nuseibeh membagi aliran epistemologi Islam ke dalam empat madzhab, seperti dikutip berikut ini.[20]

> Firstly*, one can talk about a conservative approach, according to which every humanly attainable truth can be found in the revealed text or can be logically extrapolated from truths that are found in the text. According to this view, not every truth is humanly attainable, and it is the mark of believer to accept that one can only have faith in the more elevated truths...* Secondly*, a more vivacious approach to, and use of, the human intellect was adopted by the practitioners of kalām, or theology...* Thirdly*, there is what generally goes under the name of "philosophy" or falsafah, and is assumed as discipline to be detached from the Islamic milieu, and more influenced by the*

---

[19] Mona M. Abul Fadl (ed.), *21st AnnuaI Conference of the Association of Muslim Social Scientists*, (Virginia: IIIT, 1993), hlm. 123.

[20] Sari Nuseibeh, "Epistemology", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Vol. II (London: Routledge, 1996), hlm. 826-830.

"foreign" sciences of the Greeks, etc. It is mostly the practitioners of this discipline that are the object of derogation and criticism by the mainstream intellectual schools of thought... Fourthly*, there were the mystics. Theirs is a truly defiant theory, because it can be neither tested nor even described. There are different schools and shades of Sufi knowledge, but what is common to all of them is the claim that language obstructs, rather than communicates, understanding...*

(*Pertama*, seseorang dapat menyebutnya sebagai suatu pendekatan konservatif. Menurut pandangan ini, setiap kebenaran yang bersifat insani dapat ditemukan melalui teks-teks wahu dan melalui nalar logika yang digali dari teks-teks tersebut. Menurut pandangan ini tidak semua kebenaran dapat dicapai manusia. Artinya ada keharusan bagi seorang *believer* untuk menerima terhadap apa yang dinamakan sebagai suatu *elevated truth* atau kebenaran yang tidak terjangkau... *Kedua*, pendekatan yang lebih bersemangat di dalam penggunaan intelek atau penalaran manusia. Pendekatan ini digunakan oleh para praktisi kalam atau teologi... *Ketiga*, adalah apa yang pada umumnya berada di bawah nama "filsafat" atau falsafah dan diasumsikan sebagai suatu disiplin yang terpisah dari lingkungan Islam dan sangat dipengaruhi oleh ilmu-ilmu Yunani yang ada dalam kategori "luar". Untuk itu kebanyakan para pengikut madzhab ini menjadikan disiplin kefilsafatan ini sebagai objek petualangan dan kritik... *Keempat*, adalah aliran mistik. Apa yang mereka pahami merupakan suatu teori yang benar-benar menyimpang karena memang toeri ini tidak dapat diuji atau bahkan dijelaskan sekalipun. Memang terdapat berbagai paham dan corak pemahaman dalam pengetahuan sufistik namun pada umumnya terdapat klaim bahwa bahasa lebih banyak menghalangi suatu pemahaman dan tidak lebih dari alat komunikasi, pemahaman...)

Dari kutipan di atas dapat disimpulkan bahwa epistemologi Islam terbagi menjadi empat varian. Pertama adalah aliran konservatif. Aliran ini mengasumsikan bahwa kebenaran tidak berada dalam satu wilayah, tetapi berada dalam dua wilayah. Keduanya adalah kebenaran yang datang melalui teks-teks wahyu dan kebenaran yang didapat melalui penalaran logis. Kedua adalah aliran

dialektis. Aliran ini digunakan oleh para ahli Kalam. Ketiga adalah aliran filsafat, suatu aliran yang menjadikan filsafat sebagai kerangka rujukan dan pola berpikirnya. Dan yang terakhir atau keempat adalah aliran mistis di mana memahami pengalaman intuitif yang bersifat personal dijadikan sebagai suatu patokan atas validitas kebenaran.

Tokoh lain yang berusaha meneliti berbagai kemungkinan dan corak epistemologi Islam adalah al-Jabiri. Dalam dua buku pertama dari trologinya yang berjudul *Naqd al-'Aql al-'Arabi,* al-Jabiri secara panjang lebar mengemukakan bahwa secara garis besar, pola penalaran yang berkembang dalam Islam ada tiga, yaitu *Bayani, 'Irfani,* dan *Burhani*. Sebelum menjelaskan ketiganya, ia menulis pandangan Muhammad Waqidi dalam prolog kajian komprehensif tentang trilogi di atas yang dimuat dalam jurnal *al-Wahdah*. Edisi ini kemudian dimuat kembali dalam *al-Turats wa al-Hadatsah*. Waqidi menulis,[21]

هكذا إذن يكتشف الجابرى أن نقد العقل العربى هو القاعدة المعرفية لكل قراءة تريد لذاتها أن تكون علمية لتراثنا من جهة، وللنظر فى الكيفية التى يعالج بها العقل العربى القضايا والمشاكل التى تواجهه من جهة أخرى

Secara umum, statemen Waqidi di atas menunjukkan bahwa kaidah-kaidah pengetahuan yang didapat dari penelitian al-Jabiri atas *al-Turats* dimiliki oleh Islam dan Arab pada khususnya. Memang, pada halaman-halaman berikutnya bisa dibaca bahwa diskusi atas trilogi tersebut berbicara tentang epistemologi. Namun, yang perlu ditegaskan di sini adalah keharusan para pembaca untuk secara arif mampu memahami secara benar dan tepat.[22] Yang me-

21 Abid al-Jabiri, *al-Turats wa al-Hadatsah* (Bairut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi), hlm. 272.

22 Ketepatan membaca itu di antaranya adalah dengan membaca terlebih dahulu karya al-Jabiri sebelumnya yaitu *al-Turatswa al-Hadatsah* yang menurut penulis merupakan latar belakang sekaligus kerangka teoretik sehingga ia mampu menulis trilogi tersebut. Sangat dianjurkan lagi untuk membaca di bagian akhir (bab III) dari karya tersebut. Hal ini diperlukan karena dalam buku itu terdapat berbagai wawancara panjang dengan al-Jabiri menyangkut triloginya.

nyangkut konsep epistemologi terdapat dalam buku pertama dan kedua dari trilogi tersebut, yaitu *Takwin al-'Aql al-'Arabi* dan *Binyah al-'Aql al-'Arabi.* Sebaliknya, dalam buku ketiganya, yaitu *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi* sudah tidak membahas persoalan epistemologi. Bahkan, bila diamati lebih dalam, buku pertama pun tidak secara jelas membahas epistemologi. Penjelasan panjang tentang al-Jabiri ini, menurut hemat penulis, penting karena posisi pemikiran beliau yang seakan-akan menjadi rujukan satu-satunya bentuk dari varian epistemologi yang akan dikembangkan dalam diskursus studi Islam di UIN/IAIN. Hal itu terdapat dalam buku pedoman pembelajaran atau silabi terbaru untuk mata kuliah Pengantar Studi Islam yang dikeluarkan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Secara sederhana dapat dijelaskan bahwa paradigma epistemologi dalam wacana pemikiran Islam, baik dalam konteks historis maupun yang masih berlangsung sekarang ini, tidak terlepas dari tiga bentuk dan atau pola yang dari sudut pandang epistemologinya bercorak *Bayani, 'Irfani,* dan *Burhani*. Penjelasan al-Jabiri sebenarnya berangkat dari data-data struktur nalar klasik. Artinya, untuk sampai pada upaya generalisasi atas atau terhadap nalar keagamaan kekinian masih perlu pengujian lebih lanjut.

2.1. Epistemologi Bayani

Bayani berasal dari kata *al-bayan* yang berarti penjelasan atau keterangan. Secara etimologis, oleh al-Jabiri *al-bayan* didefinisikan sebagai:[23]

كمنهج يفيد الفصل والإظهار والبيان كرؤية يفيد الإنفصال والظهور

Bagaimana al-Jabiri memaparkan penjelasan *al-bayan* secara terminologis? Pertanyaan ini cukup sulit untuk dijawab. Kesulitan ini muncul karena hampir seratus dua puluh halaman bukunya dihabiskan oleh al-Jabiri hanya untuk menjelaskan tentang *al-bayan* (*explication*). Untuk itu, penulis hanya memaparkan beberapa pokok pemikian yang merupakan konstruksi *epistémé*

---

[23] Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi,* hlm. 20.

bayani tersebut. Konstruksi tersebut dan juga dua konstruksi *epistémé* lainnya (‘*irfani* dan *burhani*) berangkat dari apa yang oleh ditulis al-Dzahabi. Ia menuturkan,[24]

في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الاسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير إلخ

Proyek yang dikembangkan dan diteliti untuk ketiga *epistémé* di atas berangkat dari tahun 143-an H di mana pada waktu itu telah terjadi proses penulisan besar-besaran berbagai disiplin keilmuan dalam Islam yang sebelumnya masih menggunakan tradisi hafalan. Oleh karena itu, wajar bila sesungguhnya sandaran atas konstruksi *epistémé bayani* al-Jabiri terinspirasi dari konsep-konsep yang dikembangkan oleh al-Syafi’ī dan ulama-ulama lainnya. Stateman yang mungkin merupakan keterangan komprehensif tentang al-bayan dikutip sebagai berikut.[25]

أنفسنا أمام أزواج من المفاهم تسقطب النشاط الفكرى حولها وتشكل العناصر الرئيسية في بنيتها العامة. هذه الأزواج هي: اللفظ/ المعنى، الأصل/ الفرع، الخبر/القياس. صحيح ان الأمر يتعلق هنا، مع هذه المفاهيم، بمسألة المنهج أساسا. ولكن بإمكاننا أن نسجل مند الأن، وبناء على البيانات للمعرفة رؤية تقوم على الإنفصال وليس على الإتصال. ذلك لأن البيان والتبيين، أو الفهم والإفهام، أو الظهور والإظهار، وكلها نحن وإذا عدنا إلى هذه النظرية البيانية فى المعرفة، التى تبلورت أول الأمر كقوانين تفسير الخطاب المبين مع الشافعي, ثم بعد ذلك كقواعد وتوجيهات لإنتاج ذات الخطاب مع الجاحظ, ثم كطريقة فى إكتساب المعرفة وتصنيفها من حيث درجة اليقين فيها مع إبن وهب وغيره، إذا نحن عدنا إلى هذه النظرية وبحثنا فيها مند ملاذيها الرسمي حتى إكتمال نموها ونضجها، عن المفاهم التي تؤسس المنهج والرؤية داخلها وجدنا

24 Al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-‘Arabi*, hlm. 62-63.
25 Al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*, hlm. 38.

بمعنى واحد، إنما يتحققان, فى المنظور البيانى, من خلال الفصل بين الأشياء وليس عبر الوصل بينها. فالشيء يكون بينا، ظاهرا، مفهوما، إذا تميز عن غيره، لا بل إذا انفصل عن محيطه وأصبح يقدم نفسه كيانا قائما بذاته.

Penjelasan di atas menunjukkan bagaimana sesungguhnya makna hakikat dan posisi *al-bayan* itu berada. Dari kutipan di atas juga tampak jelas bahwa epistemologi *bayani* sesungguhnya berangkat dari kategorisasi-kategorisasi yang muncul sebagai akibat dari prinisp distingsi, diskontinuitas, atau keterpisahan antara *lafadz* (kata) dengan maknanya, yang *asal* (prinsipil) dengan yang menjadi *fara'* (cabang), dan yang *khabar* (substansial) dengan *qiyas* (*accidens*), di mana sesungguhnya proses keterjadiannya sungguh merupakan kebetulan (*qaiman bi dzatihi*). Dengan kata lain, dalam *epistémé bayani* yang dibangun oleh al-Jabiri terdapat dua prinsip. Prinsip pertama adalah keterpisahan (*al-infisal*) dan serba kebetulan, *contingency*, atau *al-tajwiz*.[26] Prinsip kedua menunjukkan bahwa sesungguhnya penalaran *bayani* berangkat dari ketidaksadaran atau ketidaktahuan (*unconsciousness* atau *al-la syu'uriyyah*).

Jika dirunut dari awal, ketidaksadaran tersebut sesungguhnya berangkat dari konsep atomisme (*al-jauhar al-fard*). Konsep ini mendalilkan bahwa hal yang paling dasar dari segala sesuatu berangkat dari atom yang tidak dapat dipecah-pecah lagi. Selanjutnya, ketika mewujud dalam suatu kesatuan dalam diri, atomisme ini sesungguhnya tetap ada pada dimensi keterpisahan (*mabda al-infisal*) dan dalam ruang kemungkinan (*mabda al-tajwiz*). Logika yang muncul atas fakta teks di atas adalah pembuktian atas asumsi yang selama ini berkembang bahwa dalam pengetahuan Arab/ Islam, makna dan sistem berpikir berakhir dari teks bukan teks yang lahir dari makna dan sistem berpikir. Adapun yang dimaksud dengan teks atau *al-nash* termasuk bagian dari *al-asl.* Dengan

---

26 Walid Hammarneh, "Introduction", dalam Abid al-Jabiri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique* (Texas: University of Texas, 1999), hlm. xvi.

kalimat lain, dalam *epistémé bayani* ini, sesungguhnya proses unculnya pengetahuan berangkat dari problematika relasi pokok persoalan *lafadz*-makna (*al-lafd wa al-ma'na*), asal-cabang (*al-asl wa al-far'u*), dan berita/analogi (*al-khabar wa al-qiyas*).

Pada relasi "*lafadz*-makna," persoalan epistemologis terletak pada logika bahasa (*mantiq al-lugah*) dan problematika pembuktian (*al-dalalah*). Adapun yang dimaksud dengan logika bahasa adalah aturan penalaran yang terbangun dalam wacana tata bahasa Arab (*nahwu*), baik itu tentang asal mula bahasa maupun konsekuensi persoalan pemaknaan yang kemudian timbul.[27] Sementara itu, yang dimaksud dengan *al-dalalah* adalah implikasi-implikasi yang diberikan oleh teks sebagai akibat dari suatu pemaknaan. Di samping dua hal di atas, permasalahan lainnya menyangkut tatanan atau organisasi wacana (*nidham al-khitab*) dan tatanan *'aql* (*nidham al-'aql*).[28] Tentang penjelasan problematika *asal-fara'* (*al-asl wa al-faar'*) dijelaskan sebagai berikut.[29]

من هنا كانت الأصول ثلاثة أصناف: صنف يؤسس المعرفة البيانية فهو منطلقها، وصنف يؤسس الإستدلال المنتج لها، و صنف يوجه التفكير عملية إنتاجها. وبعبارة أخرى أن المعرفة العقلية فى الحقل البياني تقوم كلها إما انطلاقا من أصل، وإما إنتهاء الى أصل, وإما بتوجيه من أصل. وفى أغلب الأحيان تجتمع هذه الثلاثة في عملية بيانية إستدلالية واحدة.

Adapun yang menjadi cakupan *al-asl* adalah teks al-Qur'an, al-Hadits (dalam konteks sebagai *asl* dari *al-'aqidah* dan *al-syari'ah*), sedangkan teks dalam bentuk kalam *al-'arab*, baik dalam bentuk puisi (*syair*) maupun narasi (*natsar*) merupakan *asl* dari rumpun ilmu nahwu dan balaghah.[30]

Tentang *al-far'* al-Jabiri tidak banyak membicarakannya karena pokok persoalan yang paling mendasar ada pada *al-asl*. Oleh karena

---

27 *Ibid.*, hlm. 41-74.
28 *Ibid.*, hlm. 75-108.
29 *Ibid.*, hlm. 113.
30 *Ibid.*, hlm. 116.

itu, ia hanya mendeskripsikan dengan mengambil pandangan Hasan al-Basri. Menurut Hasan al-Basri, yang dimaksud *al-far'* (dalam ilmu kalam misalnya) adalah hukum yang dicari (*al-hukm al-matlub*). Sebaliknya, dalam fiqh yang dimaksud *al-far'* adalah objek hukum yang dicari status hukumnya dengan menggunakan *qiyas*.[31]

Poin-poin penting yang terkait dalam relasi *al-asl wa al-far'* ini adalah *khabar, ijma* dan kekuatan *salaf* (*al-khabar a al-ijma' wa sultah al-salaf*[32] dan *qiyas bayani* dengan problematika ta'lil (*al-qiyas al-bayani wa isykaliyyat al-ta'lil*).[33] Ketiga rumpun pasangan di atas, menurut al-Jabiri, tidak lebih dari sebuah *manhaj*, sedangkan yang menyangkut tentang *ru'yah* atau bagaimana metode menjadi suatu pandangan atau pendapat, hal itu merupakan persoalan lain. Bahkan, bisa dikatakan bahwa *ru'yah* atau *framework* sesungguhnya menjadi dasar bagi terbentuknya *manhaj* di atas. Dengan kata lain, dalam *epistémé bayani* telah tercakup pula rumusan tentang nalar atau *al-'aql* yang memang dibangun atas dasar *epistémé bayani*.

Pada bagian terakhir dari *epistémé bayani* ini, al-Jabiri menjelaskan satu rumpun pasangan *al-jauhar* dan *al-'ard* (substansi dan eksistensi). Dalam rumpun tersebut, hal yang menjadi poin krusial adalah menyangkut waktu dan tempat di satu pihak, dan problematika kausalitas di pihak lain (*al-makan wa al-zaman, wa musykilat al-sababiyyah*).[34] Adapun poin lain adalah akal dan wujud di satu sisi, dan problematika kualitas di sisi lain (*al-aql wa al-wujud wa musykilat al-kulliyyah*).[35]

Akhirnya, secara ringkas dapat disimpulkan bahwa *epistémé bayani* yang menjadi dasar atau sumber pengetahuan adalah teks atau *al-nash* di mana dalam proses metode penggaliannya kemudian menjadi suatu ilmu-ilmu keislaman, seperti nahwu-saraf, balagah, fiqh-usul fiqh, tafsir-ilmu tafsir, hadits ilmu hadits, dan bahkan ilmu kalam, yang pada satu dimensi didasarkan pinsip keterpisahan

---

[31] *Ibid.*, hlm. 114.
[32] *Ibid.*, hlm. 109-136.
[33] *Ibid.*, hlm. 174.
[34] *Ibid.*, hlm. 175-206.
[35] *Ibid.*, hlm. 207-237.

(*discontinue*), *al-tajwiz* (*contingence*) atau *al-la sababiyyah* dan *al-muqarabah* (*proche*). Prinsip-prinsip di atas tidak disadari dalam pertumbuhan dan perkembangan keilmuan Islam.

2.2. Epistemologi ‘Irfani

'Irfan sinonim dengan *'ilm* yang berarti mengetahui dan atau pengetahuan. Dalam wacana tasawuf, kata *irfan* berarti *al-kasyf* (terbuka, *unveiling, découverte*) atau sering pula dipahami sebagai suatu ilham. Dengan demikian dapat dirumuskan bahwa ilmu-ilmu *irfani* adalah ilmu-ilmu yang diperoleh dengan metode sekaligus teori *kasyf*, ilham, tanpa perantara, atau tanpa pembuktian diskursif. Jika rumpun pengetahuan *bayani* berangkat dari teks, rumpun pengetahuan *'irfani* berangkat dari *kasyf* atau ilham.

Meskipun pada awalnya proses dan metode di atas berjalan secara personal, seperti proses *kasyf* yang terjadi pada diri Abd al-Qadir al-Jailani, misalnya, seiring dengan proses ruang dan waktu, pola tersebut akhirnya berubah menjadi suatu ideologi atau madzhab dalam memperoleh pengetahuan. Dari situ, metode itu kemudian berkembang menjadi *epistémé 'irfani.* Di antara kelompok yang menggunakan konsep ini adalah pengetahuan sufisme, teori-teori yang dikembangkan oleh Syi’ah Imamiah dan Ismaili, dan para filosof iluminasionis dengan sosok maha guru Sihab al-Din al-Shahrawardi. Dalam *episteme 'irfani* ini juga terdapat pola pasangan, sebagaimana dalam *episteme bayani*. Dalam *episteme 'irfani* terdapat rumusan problematik pasangan *dhahir* dan batin (*al-dhahir wa al-batin*) yang menyangkut kebenaran antara *ta'wil, syath* ‘penjabaran’ (*al-haqiqah baina al-ta'wilwa al-syath*),[36] dan poin problematika *mumatsalah* atau *qiyas 'irfani* (*al-mumatsalah aw al-qiyas al-'irfani*).[37]

Jika dalam *epistémé bayani* terdapat pola penalaran pasangan *lafadz* dan makna, dalam *epistémé 'irfani* terdapat pola pasangan *dhahir* dan batin. Hal yang sama juga terjadi dalam pasangan *al-asl wa al-far'* (dalam *epistémé bayani*). Polanya mirip dengan yang ada

---

[36] *Ibid*., hlm. 271-291.
[37] *Ibid*.

dalam poin rumusan pasangan *al-nubuwah wa al-wilayah* dalam *epistémé 'irfani,* di mana sesungguhnya *al-nubuwa*h merupakan *asal*, sedangkan kewalian adalah cabang dari *asal*. Problematika yang ada dalam pasangan *al-nubuwah wa al-wilayah* tersebut menyangkut konstruksi *epistémé 'irfani* yang berkembang di dalam komunitas Syi'ah dan realitas yang mengitarinya (*al-irfan al-syi'i wa al-zaman al-da'iri*).[38] Sementara itu, problematika lainnya adalah pola pasangan konstruksi *epistémé 'irfani* sufistik dan zaman kejatuhannya (*al-'irfan al-sufi wa al-zaman al-munkasir*).[39] Simpulan akhir *epistémé 'irfani* ini ditulis oleh al-Jabiri sebagai berikut.[40]

أن العلاقة بين العرفان في الإسلام والعرفان في العصور السابقة على ظهور الإسلام وطيدة ومباشرة، ليس على مستوى الموقف والنظرية بل أيضا على مستوى المصطلح. فالمصطلح العرفانى فى الإسلام ليس إسلامى المضموم ولا العرفانى نفسه والنظريات العرفانية ذاتها، الصوفية والشيعة. ان العرفانيين فى الإسلام أوغير إسلاميين, يدعون أن طريقهم في الحصول على معارفهم، ليس الحس ولا العقل، بل هو ما يسمونه "الكشف" وهم يقصدون أن معارفهم تلك تحصل لهم مباشرة، دون توسط، دون الإستدلال عليها بشيء، وأنها إنما تلقى في قلوبهم القاء عندما يرتفع الحجاب بينها وبين الحقيقة العليا، بالرياضات والمجاهدات.

ان العرفانييى لا يتعاملون مع الأساطير كما هي بل يوظفون توظيفا دينيا فيجعلون منها "الحقيقة" التي وراء "الشريعة" و" الباطن" الذي وراء "الظاهر". وبما أنهم يجعلون من الزوج ظاهر/ باطن حقيقة كلية فيميزون في الطبيعة والسلوك والدين، وفي كل شيء، بين ظاهر وباطن، وبما أن الباطن عندهم هو "الحقيقة"، وهذه الأخيرة هي في نهاية الأمر ماترويه الأساطير الدينية القديمة، فان "الحقيقة" عندهم ليس الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العملية، بل "الحقيقة" عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التى تكرسها الأسطورة.

---

38 *Ibid*., hlm. 317-342.
39 *Ibid*., hlm. 344-369.
40 *Ibid*., hlm. 317-342.

2.3. Epistemologi Burhani

Epistémé ketiga yang ada dalam khazanah pemikiran Arab-Islam adalah *burhani*. *Burhani* berasal daari kata *al-burhan* yang dalam bahasa Inggris sering diterjemahkan dengan *demonstration*. Dalam bahasa Arab, kata itu diartikan sebagai *al-hujjah al-fasilah al-bayyinah* (*hujjah* atau alasan yang membedakan dan jelas) atau bisa dipahami sebagai *clear and distinct*. Dengan kata lain, *epistémé burhani* ini adalah inferensi rasional (*istidalal istintaji*). Adapun yang dimaksud *al-burhan,* menurut al-Jabiri, sebagai berikut.[41]

إذا كان البيان يتخذ من النص والإجماع والإجتهاد سلطات مرجعية أساسية ويهدف إلى تشييد تصور للعالم يخدم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية أو بالأحرى نوعا من الفهم لها، وإذا كان العرفان يتخذ من الولاية، وبكيفية عامة من "الكشف" الطريق الواحد للمعرفة ويهدف الى الدخول في نوع ما من الوحدة مع الله، وهذا موضوع المعرفة عند أصحابه، فان البرهان يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها دون غيرها، في إكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء.

Dalam kaitannya dengan pola epistemologi yang ketiga ini, secara garis besar wacana *epistémé burhani* yang menjadi *al-nidzam al-ma'rifi* mencakup metode, pemahaman, dan suatu pendapat atau pandangan (*manhaj, mafahim,* dan *ru'yah*). Ketiga cakupan itu harus dipahami secara berbeda. Pola rasionalitas *burhani* kadang-kadang merupakan suatu metode berpikir, tetapi juga menjadi suatu bentuk pemahaman dan pandangan yang menjadi landasan berpikir. Bahkan, pada akhirnya dapat diketahui bahwa sesungguhnya pandangan pola pikir tersebut berangkat atau merupakan hasil dari suatu metode yang ada. Pada umumnya, ketiga pola di atas masih disama ratakan, dan hal itu sesungguhnya menjadi sumber kerancuan dalam memahami kerangka historis pola penalaran dalam Islam, khususnya yang menggunakan basis *epistémé burhani*.

---

[41] *Ibid.*, hlm. 383-384.

Sebagaimana diketahui bahwa *epistémé burhani* tidak terlepas dari sosok Aristoteles. Tokoh ini mengenalkan konsep *epistémé burhani* paling awal dalam bentuk logika atau tepatnya silogisme. Oleh karena itu, tidak salah jika kemudian pola ini muncul dalam dunia Islam dalam bentuk derivasi penerjemahan buku-buku tentang filsafat dan pengetahuan lainnya pada waktu itu.

Dalam dunia Islam, pendukung penalaran *burhani* ini biasanya melekat pada kaum peripatetik Muslim yang, sekali lagi, mengembangkan sistem filsafat yang berakar pada tradisi Aristotelian. Oleh kaum iluminasionis Islam mereka dikenal dengan sebutan *al-hikmah al-bahtsiyyah* atau filsafat diskursif. Di antara tokohnya yang paling terkenal adalah al-Farabi yang kemudian dipertegas lagi oleh Ibn Rusyd. Salah satu komentarnya yang menggambarkan pendirian *burhani*-nya adalah bahwa kebenaran adalah satu dan karenanya apabila terjadi pertentangan antara akal dan agama maka yang terakhir harus ditakwilkan.[42]

Berangkat dari dua latar belakang di atas, formasi *epistémé burhani* dalam khazanah pengetahuan Islam sesungguhnya dapat ditelusuri. Penelusuran ini dapat dirumuskan dalam dua tema besar, yaitu problematika yang dapat dirasionalkan (*al-ma'qulat* atau *intelligibles*) dengan susunan formasi kata-kata dan analogi demonstratif (*al-qiyas al-burhani*). Hal yang pertama identik dengan tema problematik yang wajib dan *mumkin* (*al-wajib wa al-mumkin*) di satu sisi dengan *al-nafs wa al-ma'ad* di sisi lain.

Dari ketiga *nidzam al-ma'rifi* di atas dapat disimpulkan bahwa ketiganya merupakan suatu konsep tentang pengetahuan yang ada dalam khazanah keilmuan Islam. Ketiganya lahir dan berkembang dalam suatu ruang sosial yang begitu mendukung bagi perkembangan ketiganya. Ketiganya tumbuh dan berkembang bukan tanpa latar belakang pemikiran.

Hal terpenting yang perlu diperhatikan sekarang adalah apakah ketiganya harus dipahami secara terpisah? Pertanyaan itu bukan menjadi problem dasar. Persoalan yang mendasar adalah bagaimana kelebihan di antara ketiganya direkayasa sedemikian

---

[42] Ibn Rusyd, *al-Fasl al-Maqal*..., hlm.32.

rupa sehingga mampu menghasilkan suatu paradigma dasar pengetahuan dalam Islam.

3. Ancangan Epistemologi Studi Islam

Berangkat dari kemauan untuk menempatkan kajian keislaman dalam suatu wilayah keilmuan dan data-data yang menunjukkan bahwa Islam memiliki sumbangan-sumbangan pemikiran dalam upaya perumusan wacana keilmuan yang menjunjung tinggi objektifitas, persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana merumuskan epistemologi studi Islam. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, hal pertama yang harus ditelaah lebih dalam adalah bahwa antara epistemologi Islam dan epistemologi studi Islam terdapat perbedaan yang cukup signifikan. Epistemologi Islam mengarah pada pembuktikan bahwa Islam memiliki konsep-konsep epistemologis, sedangkan epistemologi studi Islam diarahkan pada seperangkat rumusan serta kemungkinan munculnya persoalan-persoalan epistemologis dalam mengkaji Islam dalam berbagai aspeknya dalam payung wacana keilmuan.

Dari kecenderungan tersebut, hasil analisis yang dilakukan oleh al-Jabiri tentang epistemologi penalaran Islam klasik mestinya juga memiliki konstruksi epistemologi tertentu sehingga menghasilkan bangunan keilmuan yang dapat dinikmati sekarang ini. Oleh karena itu, apa yang dihasilkan oleh al-Jabiri adalah sejarah pola penalaran pengetahuan Islam klasik. Hasil al-Jabiri ini tentu saja berbeda dengan alat atau metode dan *worldview* yang digunakannya sehingga menghasilkan tesis di atas. Dengan demikian, persoalan ini tidak terjebak pada lingkaran yang tidak berujung dan tumpang tindih antara yang pertama dan yang kedua.Dimensi pertama al-Jabiri berada dalam ruang wilayah studi epistemologi Islam, sedangkan dimensi kedua al-Jabiri berada pada pencarian pola studi epistemologi studi Islam.

Berbagai kajian yang diarahkan pada Islam dan atau keislaman sebagai objek kajian seharusnya disadari bahwa di balik upaya perumusan dan pemahaman tersebut terdapat suatu konsep validitas yang sudah teruji, dengan menggunakan suatu sistem pengetahuan

yang berdasarkan ukuran-ukuran rasional yang telah ditetapkan. Pada sisi lain, pengkajian epistemologi studi Islam bisa saja ditelusuri dari pola *scientific paradigm* yang ada di belakanganya. Oleh karena itu, langkah awal perumusan epistemologi studi Islam adalah upaya untuk menemukan kesadaran atas realitas seperti di atas. Meskipun demikian, perlu disadari bahwa penelusuran dua wilayah itu sesungguhnya secara teoretis memunculkan konflik antara epistemologi dan sosiologi pengetahuan. Setelah mengetahui dimensi eksternal dan internal bangunan pemikiran tersebut, persoalan selanjutnya merumuskan bentuk-bentuk rumusan apa saja yang ada selama ini. Pemahaman yang demikian ini penting untuk sampai pada kesimpulan bahwa sesungguhnya yang dimaksud dengan epistemologi studi Islam itu adalah demikian, misalnya.

B. Metodologi Studi Islam

Pengkajian metodologi tidak terlepas dari pengkajian epistemologi. Salah satu bagian tugas penelaahan epistemologi adalah mengamati lebih dalam terhadap metodologi yang digunakan: sejauhmana reliabilitas, validitas, dan kapabilitas suatu metode sehingga mampu menghasilkan suatu ilmu atau pengetahuan yang benar. Dari segi kebahasaan, metodologi berasal dari kata *method* yang berarti cara atau jalan. Metode itu sendiri berasal dari bahasa Yunani *meta* (menuju, melalui, atau *along*) dan *hòdòs* (jalan, cara, atau *a way*). Sementara itu, *logos* berarti ilmu. Secara sederhana metodologi adalah ilmu tentang suatu cara (*following a way*). Cara yang dimaksud adalah upaya spesifikasi langkah-langkah yang harus diambil guna mencari dan menemukan pengetahuan (*the way to acquire knowledge*). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa metode merupakan cara bertindak menurut sistem aturan tertentu dengan maksud agar kegiatan praktis terlaksana secara rasional dan terarah agar mencapai hasil yang optimal.[43] Karena secara khusus, metode selalu berkaitan dengan objek pengetahuan, yaitu alam dan manusia, metode berarti pula suatu sistem aturan main yang

[43] Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Galia Indonesia, 1986), hlm. 10.

menentukan jalan untuk mencapai pengertian baru pada bidang ilmu pengetahuan tertentu. Dalam hal ini adalah pengetahuan tentang alam dan manusia.[44]

Dalam filsafat, metode selalu diidentikkan dengan penelitian. Oleh karena itu, dalam kamus atau ensiklopedia filsafat yang ada tidak ditemukan kata *methodology*, melainkan *entry metode* keilmuan atau *scientific method.* Artinya, perumusan analisis metodologis adalah *sin qua non* dari investigasi keilmuan. Kajian metodologi dalam filsafat amat penting untuk mengetahui dasar teoretis pengetahuan ilmiah serta perkembangannya.[45]

Apa dan bagaimana yang dimaksud dengan metodologi itu dalam arti yang umum dipakai? Pertanyaan ini penting sebelum melangkah pada bidang studi Islam. Zubair memaparkan bahwa di antara elemen-elemen yang mesti dipenuhi dalam sautu metodologi adalah (1) interpretasi, (2) induksi (Baconian dan Newtonnian), (3) deduksi (Cartesian), (4) abduksi (*pragmatism*), (5) koherensi internal, (6) holistik, (7) kontinuitas sejarah, (8) ideal, (9) komparatif, (10) heuristik, (11) analogis, dan (12) deskriptif.[46]

Kedua belas elemen tersebut di atas tentu saja tidak harus dicakup oleh suatu metodologi yang akan diterapkan pada suatu bidang tertentu. Namun, yang perlu ditekankan adalah bahwa seseorang yang berusaha melakukan penelitian sejarah dituntut untuk menggunakan kontinuitas sejarah, heuristik, dan deskripsi. Artinya, metodologi itu bisa dimaknai sebagai suatu metodologi umum dan suatu metodologi khusus. Metodologi umum bisa disejajarkan dengan logika umum. Sementara itu, metodologi khusus dirancang sedemikian rupa untuk pengetahuan tertentu. Bahwa semua pengetahuan membutuhkan suatu persyaratan kebenaran isi pengetahuannya merupakan metodologi umum. Sementara ketika masuk pada suatu bidang-bidang tertentu, pengkaji seharusnya menggunakan metodologi yang khusus, sesuai dengan pola pra-

[44] *Ibid.,* hlm. 11.

[45] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1996), hlm. 635, 649-650

[46] Anton Bakker & Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm.41-54.

syarat yang dibutuhkan.[47]

Ruang metodologi selalu berada dalam ranah dan atau wacana keilmuan. Hal yang sama terjadi ketika metodologi berada dalam kajian-kajian (keilmuan) Islam. Dengan kata lain, metodologi studi Islam adalah suatu cara-cara keilmiahan dalam mengkaji Islam. Apa yang dimaksud "Islam" di sini tentu saja sama dengan sejarah studi Islam, epistemologi studi Islam, dan pendekatan studi Islam. Artinya, sejak awal kata "Islam" harus dijelaskan terlebih dahulu. Untuk itu, makna ini bisa dirujuk pada bagian awal tulisan ini.

Berangkat dari dua bentuk metodologi tersebut, kajian studi Islam mestinya memuat dua hal di atas. Dari segi umum, ia memiliki seperangkat aturan logis. Sementara dari segi khusus, studi Islam memiliki seperangkat karakteristik dan pola metodologi yang memang sesuai dengan objek kajian yang mengitarinya. Muhammad Muqeim mencatat sebagian dari karakteristik metodologi dalam Islam sebagai berikut.[48]

> *The Islamic methodology is characterized by its explicit statement of the macro-paradigm, or perception of reality. All through history, Islamic researcher, in Mathematics, Chemistry, Physics, Botany, Geography, Astronomy, Medicine, and Law, Social studies, Political Analysis etc. made explicit value assumption and carried through their analysis. They were never ethnocentric in science or research that but stuck to a certain perception of the reality and values derived there from. Their perception of reality was derived from the fountain heads of Islam, the Qur'an and Sunnah.*
>
> (Metodologi keislaman dicirikan oleh statemen paradigma makro atau persepsi atas realitasnya yang tegas. Dalam sejarahnya, peneliti Islam dalam bidang Matematika, Kimia, Fisika,

---

[47] Tentang yang umum dan yang khusus ini bisa dibaca lebih lanjut dalam Anton Bakker, "Teori Tentang Pengetahuan Manusia: Kedudukannya dan Jenis-jenisnya", Slamet Sutrisno (ed.) *Tugas Filsafat dalam Perkembangan Manusia* (Yogyakarta: Liberty, 1986).

[48] F.R. Faridi, "Islamic Research Methodology: Some Reflections", dalam Mohammed Mouqim (ed.), *Research Methodology in Islamic Perspective* (New Delhi; Genuine Publication, 1994), hlm. 58.

Botani, Geografi, Astronomi, Kedokteran, Hukum, Studi Sosial, Analisis Politik, dan lainnya secara jelas membentuk asumsi suatu nilai secara tegas dan dibawa dalam analisis mereka. Mereka tidak berpedoman etnosentris dalam ilmu dan penelitian, tetapi berpedoman pada persepsi dasar atas realitas dan nilai dari Tuhan. Persepsi mereka tentang realitas berangkat dari sumber utama Islam, yaitu al-Qur'an dan Hadits).

Kutipan tersebut tampak jelas menunjukkan arah pandangan Faridi, suatu pandangan atau pendapat yang boleh dibilang klasik untuk kategori sekarang, tetapi tetap relevan untuk dijadikan sebagai bagian dari urat-urat sejarah perkembangan rumusan metodologi dalam studi Islam di mana sampai sekarang pun masih relevan untuk dijadikan patokan metodologis.

Fakta di atas tentu saja berangkat dari objek kajian yang memang setara dengan ruang metodologi yang tersedia. Seperangkat metodologi ilmu tafsir, misalnya, dikatakan cukup untuk menelaah objek kajian berupa al-Qur'an dengan suatu tuntutan penelitian atau investigasi keilmuan yang memang tidak jauh kemungkinan hasilnya dari cakupan metodologi yang disediakan. Hal yang sama juga terjadi pada *'ulum al-hadits* dan *ushul fiqh*. Artinya, ilmu praksis yang ada dan didapatkan sesuai dengan kemampuan ruang metodologis yang disediakan. Oleh karena itu, seorang intelektual yang ingin terjun di bidang *Islamic studies* harus menguasai dua bidang metodologi. Metodologi pertama adalah pola-pola prinsip penalaran dalam pengkajian Islam yang telah dikembangkan oleh para ulama klasik serta upaya mengembangkannya, sedangkan metodologi kedua adalah pola penalaran untuk memahami lebih lanjut bahwa apa yang telah mereka atau penggagas metodologi klasik lakukan itu menjadi objek kajian studi keislaman.

Secara garis besar, metodologi yang telah dimiliki dalam khazanah pengetahuan keislaman meliputi metodologi *fiqh* atau *ushul fiqh,* metodologi tafsir atau ilmu-ilmu tafsir, dan metodologi hadits atau ilmu *mustholahul al-hadits*. Metodologi kedua dari ketiga metodologi di atas semuanya berbasis *bayani*, yaitu suatu

metodologi yang didasarkan atas "kejelasan" yang berangkat dari pola relasi konstruksi *lafadz* atau kata dalam bahasa Arab dengan maknanya. Sebaliknya, landasan *bayani* hanya terdapat dalam dimensi metodologi "tafsir" dan kritik *matan* hadits, tetapi metodologi penelaahan dimensi *sanad*-nya lebih menggunakan pendekatan kriteria etis-historis.[49]

Di samping ketiga metodologi di atas, khazanah pengetahuan Islam juga kerapkali menggunakan metodologi dalam arti logika. Pola yang dalam bahasa al-Jabiri diistilahkan dengan *burhani* ini digunakan terutama dalam bidang keilmuan teologi atau ilmu kalam. Namun, ilmu kalam tidak hanya menggunakan satu metodologi tersebut. Menurut al-Jabiri, di samping *burhani*, wilayah kalam sering juga menggunakan pola metodologi *bayani*.[50]

Berbagai bentuk metodologi di atas secara jelas terkungkung dalam suatu pembatasan yang pada akhirnya justru tidak berkembang. Kungkungan pembatasan tersebut terutama terdapat pada penempatan berbagai kriteria metodologis yang dianggapnya sudah mapan dan mencukupi. Dalam ruang kemungkinan ijtihad, misalnya, tradisi pemikiran keislaman harus merujuk pada cara-cara yang ditetapkan tersebut.[51] Akan tetapi, di sisi lain, dan ini yang paling urgen, fakta yang ada menunjukkan kecenderungan untuk memposisikan manusia hanya sebagai objek yang harus mengikuti pola aturan "permainan" yang diciptakan oleh teks. Artinya, dimensi rasionalitas menjadi terpinggirkan oleh otoritas teks. Padahal, otoritas teks dan otoritas manusia semestinya memiliki posisi seimbang guna didialogkan. Ketika muncul persoalan keringnya dinamika pengetahuan dalam keislaman, misalnya ana-

---

[49] Untuk klasifikasi di atas bisa dibaca lebih lanjut dalam Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and WesternMethods of Inquiry* (Kuala Lumpur: t.np. 1996).

[50] Untuk menghindari kerancuan dalam analisis, hendaknya diperhatikan pembedaan kata *bayani* dan *burhani* untuk ranah metodologi di satu sisi dan epistemologi di sisi lain.

[51] Untuk lebih dalam baca pandangan Wilfred Cantwell Smith, "Methodology and the Study of Religion: Some Misgivings", dalam Robert D. Baird (ed.), *Methodological Issues in Religious Studies* (CA: New Horizons Press, 1975), hlm. 1-30.

lisis gender yang akhir-akhir ini mencuat, persoalan sesungguhnya adalah sejauhmana kemampuan pengkaji mengembangkan ruang metodologis yang mampu menyerap dan menganalisis berbagai persoalan kontemporer yang muncul akhir-akhir ini.

Refleksi atas problematika metodologis yang berkaitan dengan hasil produksi pengetahuan yang didapatkan di atas sesungguhnya telah banyak diperbincangkan oleh intelektual Muslim sekarang ini. Bentuk problem di atas bisa jadi merupakan problem yang bersifat internal di kalangan umat Islam. Bahkan, sering terdengar ungkapan bahwa umat Islam itu kaya dengan referensi dan sumber pengetahuan, tetapi miskin metodologi. Di sisi lain terdapat pula berbagai perangkat metodologis yang selalu menarik untuk didalami, tetapi kadang-kadang timbul perasaan bahwa itu bukan metodologi "kita". Hal itu umumnya diketahui sebagai metodologi ala Barat. Metodologi Barat ini secara garis besar dibagi menjadi dua: *pertama* metodologi secara umum di mana mereka menggunakannya sebagai alat untuk mengeksplorasi pengetahuan. *Kedua* adalah metodologi yang berkaitan dan berhubungan langsung dengan objek kajian keislaman, yaitu seperangkat metodologi yang mereka gunakan untuk studi-studi keislaman.

Kedua problem di atas, yaitu keterbatasan metodologi dalam khazanah pengetahuan keislaman dan studi keislaman di satu sisi serta kekurang-puasan bahkan kekurang-cocokan untuk menggunakan metodologi Barat di sisi lain, merupakan *depth problematic* yang sekarang ini menjadi suatu tema diskusi dan perbincangan yang belum selesai: apa kira-kira solusi yang sesuai untuk problem tersebut? Jawaban sederhana atas pertanyaan itu adalah mengembangkan metodologi yang sudah ada. Akan tetapi, terhadap metodologi Barat terdapat berbagai pendapat.

Akroun, misalnya, jelas-jelas mendukung upaya penggunaan metodologi Barat dengan berbagai modifikasi dan penggunaannya secara tepat untuk kajian-kajian keislaman. Upaya ini, menurut Arkoun, diperlukan dalam dua sasaran. Sasaran pertama untuk merevisi berbagai metodologi Barat klasik yang digunakan oleh sarjana Barat (orientalis) dalam mengkaji Islam. Sasaran yang

kedua adalah menemukan alternatif baru dengan tetap melihat khazanah metodologi Islam klasik dan menambahkannya dengan pola metodologi Barat yang telah diperbarui.[52]

Sebagai bagian dari suatu solusi, dalam ranah teoretik, banyak usaha yang dikembangkan oleh intelektual Muslim akhir-akhir ini. Gerakan Islamisasi pengetahuan yang dikembangkan oleh Ismail Faruqi dan kelompoknya[53] merupakan contoh konkret dalam ranah teoretis yang tampaknya masih terlalu dini untuk mendapatkan hasil praksisnya. Menurut Faruqi, untuk usaha isalamisasi pengetahuan perlu upaya:[54] (1) menguasai disiplin modern, (2) menguasai khazanah Islam, (3) menentukan relevansi (bidang kajian) Islam yang spesifik pada setiap bidang ilmu pengetahuan modern, (4) mencari cara-cara untuk melakukan sistematisasi kreatif antara khazanah Islam dengan ilmu pengetahuan modern, dan (5) mengarahkan pemikiran Islam ke lintasan yang megarah pada pemahaman pola rancangan Allah.

Untuk itu, Louay Safi berusaha merumuskan apa yang kira-kira dapat disebut dengan ancangan metodologi alternatif. Pandangan Safi ini berangkat dari suatu kegelisahan bahwa metode-metode yang ada dalam dunia keilmuan Islam masih sebatas fakta signifikansi teks: bahwa ruang atau sumber yang perlu dikembangkan adalah teks, bukan manusia atau alam. Di sisi lain, dunia Barat hanya memfokuskan pada dimensi bahwa metode yang perlu dikembangkan berangkat dari sumber wacana alam (empirisme) dan kekuatan rasio manusia (rasionalisme).[55] Salah satu simpulan yang terdapat dalam rumusan pemikiran Safi adalah sebagai berikut.[56]

---

[52] Mohammed Arkoun, "Islamic Studies: Methodology", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol.I, (Oxford: The Oxford University Press, 1996), hlm. 332-353.

[53] Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Virginia: Herdon & IIIT, 1987).

[54] *Ibid.*

[55] Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif*, penj. Imam Khoiri (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 203- 230.

[56] *Ibid.*, hlm. 233.

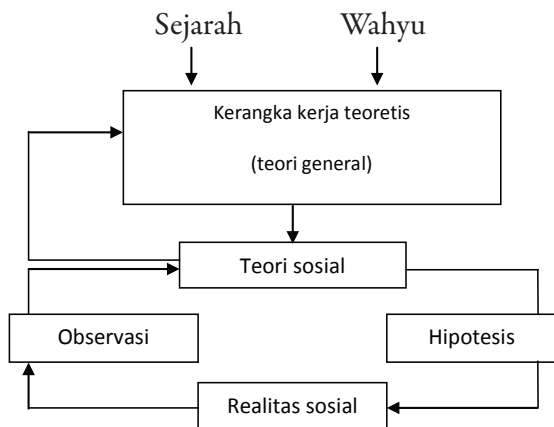



Diagram alternatif yang ditawarkan oleh Safi tersebut ternyata masih membutuhkan penjelasan sekaligus rumusan lebih lanjut. Dalam *general theory* yang dibangun atas derivasi wahyu dan sejarah, misalnya, pertanyaannya adalah bisakah kedua wilayah itu disejajarkan secara seimbang. Apakah tidak terjadi kemungkinan wahyu menguasai suatu rumusan sejarah atau sebaliknya wahyu dieliminasi oleh otoritas sejarah? Hal ini penting untuk dipikirkan lebih lanjut sebelum rumusan teori sosial yang diharapkan. Rumusan alternatif Safi mestinya dibuktikan lebih lanjut dengan langkah-langkah konkret.

Hal yang sama juga dilakukan oleh an-Naiem. Ia sadar betul bahwa memasuki persoalan kontemporer, seperti Hak Asasi Manusia (HAM), misalnya, harus kembali kepada problematika metodologis. Untuk itu, ia lebih dahulu membuat ancangan metodologis kemudian menelaah lebih jauh apa sesungguhnya rumusan dan konsep HAM yang tepat dalam dunia Islam sekarang ini. Hal itu tercermin dari bukunya *Dekonstruksi Syari'ah*.[57] Pada bagian pertama dan kedua pada bukunya, ia memaparkan persoalan-persoalan yang ada di seputar sumber hukum Islam dan kaitannya dengan dimensi publik. Sementara itu, pada bab ketiga ia membuat semacam ancangan metodologis yang diyakininya bisa menyelesaikan persoalan yang ada meskipun tidak radikal.

---

[57] Untuk telaah lebih lanjut, lihat Muhammad an-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1996).

Berbeda dengan an-Naiem, Fazlur Rahman merumuskan apa yang ia istilahkan dengan *double movement*. Metode ini digunakan untuk menganalisis berbagai persoalan penafsiran *nash* yang selalu dihadapkan kepada persoalan-persoalan kekinian yang terus berkembang. Rumusan Fazlur Rahman dikutip berikut ini.[58]

> *In building any genuine and viable Islamic set of laws and institutions, there has to be a twofold movement: first one must move from the concrete case treatments of the Qur'an-taking the necessary and relevant social conditions of that time into account-to general principles upon which the entire teaching converges. Second, from this general level there must be a movement back to specific legislations now obtaining.*
>
> (Untuk membangun seperangkat institusi dan hukum keislaman yang sungguh-sungguh dan dapat berjalan harus berangkat dari dua gerak: *pertama* harus berangkat dari paparan kasuistik konkret yang ada dalam al-Qur'an—dengan menekankan pentingnya pemahaman kondisi sosial yang relevan pada waku itu—kepada prinsip-prinsip umum di mana keseluruhan ajaran al-Qur'an terpusat. *Kedua*, dari level umum ini kemudian harus dikembalikan (dilakukan gerakan kembali) pada legislasi tertentu dengan mempertimbangkan kondisi-kondisi sosial yang berlaku sekarang).

Metode serupa dengan metode gagasan Rahman dikemukakan oleh Arkoun. Ia menulis,[59]

> *Certainly we need to read these texts, but we must do so with a progressive-regressive method: we need to go back to the past not to project onto fundamental texts the demands and the needs of present-day-Muslim societies-as the islahi ulama do-but to reach the historical mechanisms and factors which produced these texts and assigned them such functions (i.e. regressive procedure); but at the*

[58] Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), hlm. 20.

[59] Mohammed Arkoun,"The Concept of Authority in Islamic Thought: Lâ Hukma illâ lillâh," dalam C.E. Bosworth (ed.), *The Islamic World: From Classical to Modern Times* (Darwin: The Darwin Press, 1989), hlm. 34-35.

> *same time, we cannot neglect the fact that these texts are still alive and active as ideological systems of beliefs and knowledge shapingthe future.; we need, then, to look to the process of the transformations of initial contents and functions into new ones (i.e. progressive procedure).*
>
> (Sejujurnya kita perlu untuk membaca teks-teks tersebut, tapi kita mesti melakukannya dengan metode progresif-regresif: kita perlu kembali ke masa lalu tidak pada projek ke dalam teks-teks fundamental permintaan dan kebutuhan masyarakat Muslim hari ini—sebagaimana ulama islahi lakukkan—tetapi untuk menggali mekanisme historis dan faktor-faktor yang memproduksi teks tersebut dan menentukan fungsinya (prosedur regresif); pada saat yang sama, kita tidak dapat menafikan fakta bahwa teks-teks tersebut masih hidup dan aktif sebagai sistem ideologi kepercayaan dan pengetahuan tentang masa depan; untuk itu kita perlu melihat proses transformasi perihal isi-isi dan fungsi inisial ke dalam sesuatu yang baru (prosedur progresif).

Beberapa contoh konkret yang dilakukan beberapa intelektual Muslim merupakan bukti adanya usaha untuk menciptakan suatu perangkat metode yang dilatarbelakangi oleh kegelisahan dimensi metodologis dalam kajian keislaman. Dengan demikian, terdapat dua permasalahan yang perlu didiskusikan lebih lanjut. Masalah pertama adalah fakta bahwa metode studi Islam masih belum tampak wujud dan karakteristiknya, sedangkan masalah kedua adalah fakta bahwa metodologi studi Islam secara filosofis masih perlu ditelaah lebih dalam lagi. Dengan kata lain, antara problem metode dan problem metodologis terdapat perbedaan. Problem metode terkait dengan langkah-langkah konkret dan praktis yang siap untuk diterapkan dalam penelitian dan pengkajian keislaman, sedangkan problem metodologis menyangkut pola penalaran yang mendasari terwujudnya suatu konstruksi bangunan metode yang tengah dipersiapkan. Kedua persoalan itu masih berada dalam tahap proses pencarian. Oleh karena itu, jalan keluar yang harus dilakukan adalah mencoba mempertimbangkan kembali posisi objek kajian keislaman pada suatu pilahan di antara berbagai

pilahan yang ada. Hal ini menggiring kembali pada pemahaman dasar: apa yang dimaksud dengan Islam itu sendiri? Pertanyaan ini memiliki cakupan jawaban yang teramat luas.[60]

Jika Islam diposisikan dalam wacana *the origin of religion*, misalnya, tema itu berarti dikembalikan pada bidang studi-studi keagamaan (*religious studies* atau *study of religion*). Jika Islam diposisikan dalam wacana sejarah Islam, misalnya, kata itu berarti harus dikembalikan pada bidang kajian sejarah, dan seterusnya. Setiap item permasalahan yang dapat dijadikan sebagai objek kajian dalam tema besar studi Islam harus dipikirkan masak-masak. Dalam ruang lingkup atau bidang kajian apa sesungguhnya yang akan kami teliti? Tentang hal itu, tulisan Aziz Esmail di bawah ini perlu mendapat perhatian.[61]

> *Muslim societies did not always speak obsessively of Islam. Their texts speak of many issues and problems which we can categorise as "Islamic", but these texts adress themselves to problems, not to "Islam". If we try to penetrate these texts, reading carefully between the lines rather than staying on the surface, we are likely to appreciate that these issues were human issues, issues that we can well imagine, if we make the effort to reduce, mentally, the distance that separates our world form theirs, to be inherent in the nature of the human psyche and human life in society.*
>
> (Masyarakat Muslim tidak selalu berbicara tentang Islam secara obsesif. Teks atau sumber mereka berbicara tentang berbagai problem dan isu yang dapat kita kategorikan sebagai "keislaman," bahkan teks-teks tersebut mengarahkan dirinya pada problem tersebut, bukan pada "Islam." Jika kita berusaha untuk menelaah lebih dalam teks-teks tersebut, menelaah secara hati-hati dari baris ke baris, tidak hanya menelaah secara sekilas, kita secara apresiatif akan memahami bahwa isu-isu tersebut adalah isu-isu

---

[60] Lihat misalnya, gagasan-gagasan yang ditulis dalam Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems* (California: Undena Publications, 1980).

[61] Aziz Esmail, "Towards New Horizons in Islamic Studies" dalam *The Ismaili United Kingdom*, July 1996.

> kemanusiaan, isu-isu yang bisa kita bayangkan dengan baik, jika kita berusaha untuk mereduksi, secara mental, suatu jarak yang membedakan dunia kita dari mereka menjadi inheren dalam realitas kejiwaan dan kehidupan manusia di masyarakat).

Gagasan pokok dari tulisan Aziz di atas tampak jelas bahwa apa yang kita alami sesungguhnya merupakan persoalan, jangan kemudian terburu-buru mengkategorikannya sebagai suatu "keislaman" atau bahkan "Islam." Permasalahan tersebut mungkin hanya berupa human issues. Untuk itu, metodologi dalam studi Islam tidak harus secara mandiri menciptakan suatu metodologi Islami karena yang dikaji adalah persaoalan-persoalan keislaman. Ketidakmandirian tersebut berangkat dari hakikat dari isu-isu atau problem-problem tersebut yang memang pada hakikatnya adalah problem kemanusiaan pada umumnya. Oleh karena itu, metodologi baru tidak diperlukan lagi.

Akan tetapi, apakah kemudian kita dapat mengambil sistematika dan pembagian keilmuan ala Barat? Jika apa yang dirumuskan orang Barat adalah solusi, mengambilnya adalah suatu keharusan. Karena persoalannya tidak terletak pada Barat atau Islam, tetapi terletak pada kondisi ketika studi Islam memiliki cakupan yang luas, upaya penelaahannya harus dispesifikkan terlebih dahulu kemudian ditentukan metode yang pas untuk tema spesifik tersebut.[62] Namun, perlu ditegaskan bahwa studi Islam bukanlah studi Agama; cakupan studi Islam lebih dari studi Agama. Studi Agama selalu dihadapkan pada problematika "reduksiasi" dari metodologinya karena metodologi yang ada dalam studi Agama baru muncul pada abad kedua puluh, sedangkan agama telah lahir jauh sebelumnya. Islam lahir tidak hanya menjadi sebuah ajaran, tetapi juga berupa seperangkat cara bagaimana ia menjelaskan prinsip-prinsip ajarannya kepada manusia. Metodologi dalam khazanah pengetahauan Islam berkembang bersamaan dengan perkembangan Islam, baik sebagai suatu peradaban maupun sebagai suatu kebudayaan.

---

[62] Salah satu pembahasan tentang persoalan ini dapat dibaca dalam, Mulyanto Sumardi, (ed.) *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran* (Jakarta: Sinar Harapan, 1980).

Satu hal yang perlu dipikirkan lebih lanjut, dalam konteks telaah metodologi ini, adalah bahwa studi Islam tidak kembali terjebak pada problem yang dihadapi oleh studi Agama. Keterjebakan studi Agama berada pada wilayah epistemologi dan metodologi. Akankah studi Islam masuk pada lubang yang sama? Pertanyaan itu dikhawatirkan oleh Smith, salah seorang sahabat karib Mukti Ali.[63] Smith khawatir bahwa perangkat metodologis dalam studi-studi yang berbasis keagamaan hanya mementingkan dimensi-dimensi yang bersifat universal dan cenderung mengabaikan hal-hal yang bersifat partikular.[64]

Kekhawatiran itu sah-sah saja karena bidang kajian yang mensyaratkan suatu metodologi tertentu sesungguhnya sudah termasuk pada sebuah jaring laba-laba metodologi itu sendiri. Padahal, salah satu filosof kenamaan, Paul Feyerabend (1924) menulis demikian.[65]

> *It is clear, then, that the idea of the fixed method, or of a fixed theory of rationality, rest on too naïve a view of man and his social surrounding. To those who look at the rich material provided by history, and who are not intent on impoverishing it in order to please their lower instincts, their craving for intellectual security in the form of clarity, precision, 'objectivity', 'truth', it will become clear that there is only one principle that can be defined under all stages of human development. It is the principle: anything goes.*
>
> (Kemudian jelaslah bahwa ide tentang metode yang sudah jelas dan pasti (*the fixed metho*d), atau teori rasionalitas yang *fixed*, berakhir pada kenaifan pandangan manusia dan sosial sekitarnya. Bagi siapa saja yang melihat kekayaan material yang disediakan oleh sejarah, dan siapa yang tidak peduli pada kekerdilan metode dan menyerah pada insting rendah mereka, idaman mereka bagi keamanan intelektual dalam bnetuk kejelasan, ketelitian, objek-

---

[63] Wilfred Cantwell Smith, "Methodology and the Study of Religion: Some Misgivings", dalam Robert D. Baird (ed.), *Methodological Issues in Religious Studies* (CA: New Horizons Press, 1975), hlm. 1-30.

[64] *Ibid*., hlm.25.

[65] A. J. Ayer & Jane O'Grady (eds.), *A Dictionary of Philosophical Quotations*, (Oxford: Blackwell, 1992), hlm. 132.

> tivitas, kebenaran, itu semua akan menjadi jelas bahwa hanya ada satu prinsip yang dapat didefinisikan di bawah seluruh ranah pembangunan manusia. Prinsip tersebut adalah segala sesuatunya terus berjalan).

Akhirnya, terlepas dari berbagai kelebihan dan kekurangan rumusan internal metodologi itu sendiri, segala sesuatu yang akan dipahami membutuhkan cara tertentu yang akan digunakan untuk memahaminya. Apalagi, yang mau dipahami terkait atau berada dalam ruang lingkup keilmuan. Meskipun demikian, sejak awal hendaknya disadari bahwa keterkungkungan pada suatu metodologi sama bahayanya dengan tidak menggunakan metodologi itu sendiri. Untuk itu, sangatlah tepat bila kajian metodologi, terutama yang diusung untuk studi-studi keislaman, dirumuskan secara lebih *integrated*.

BAB IV

MASA DEPAN STUDI ISLAM

MASA DEPAN STUDI ISLAM

A. Latar Persoalan

Berbagai fenomena keislaman yang muncul akhir-akhir ini dengan berbagai varian yang ada di dalamnya merupakan produk pemahaman tentang Islam. Pola pemahaman tentang Islam sampai saat ini masih bertumpu pada dua arus utama yaitu teks sebagai tumpuan atau sandaran utama atau tafsir atas teks itu sendiri yang menjadi tumpuannya. Pola yang demikian menurut hemat penulis belum mampu menyelesaikan berbagai persolaan keislaman yang ada di masyarakat. Oleh karena itu, untuk masa yang akan datang pola pemahaman Islam atau yang sering disebut sebagai studi Islam harus bertumpu pada suatu konstruk pengetahuan di mana pada saatyang bersamaan studi Islam juga bertumpu pada kekuatan masyarakat. Bahkan, kedua tumpuan itu saling berdialektik untuk saling menguatkan sehingga mampu mengembangkan pola pemahaman keislaman yang *rahmatan li al-alamin* untuk sepanjang masa.

Dalam konteks studi Islam, sebagai agama yang selalu mengkampanyekan konsep *rahmatan li al-alamin*, persoalan yang selalu dihadapi oleh intelektual Islam tentang Islam adalah bagaimana memahami problem teks yang sudah mapan (*al-tsabit*), di satu sisi dan di sisi lain, realitas yang selalu berubah (*al-mutahawwil ataual-mutagayyir*). Hal itu menjadi problem, menurut hemat penulis, oleh karena; fakta-fakta di lapangan menunjukkan adanya ketidaksesuaian antara idealitas gagasan-gagasan keislaman dalam teks dengan realitas fenomena-fenomena keislaman dalam masyarakat. Bukti lain, berkembangnya simbol-simbol keislaman baik yang ber-

sifat inklusif maupun ekslusif selalu merujuk pada hasil-hasil kreasi pemahaman terhadap teks yang sudah mapan tersebut. Dengan kalimat lain, multitafsir terhadap teks mengindikasikan adanya keberjarakan antara penafsir yang mewakili realitas dengan teks yang ditafsirkan.

Bagaimana Islam ditelaah adalah realitas yang dapat ditemui oleh hampir setiap orang dalam berbagai media atau majelis penelaahan, seperti media elektronik, media cetak, forum-forum kajian, maupun dalam ruang-ruang pembelajaran formal di bangku sekolah sampai ruang perkuliahan. Namun, orang menelaah Islam masih amat jarang. Apa perbedaan keduanya? Islam ditelaah mencerminkan ketersembunyian subjek penelaah. Ketersembunyian subjek dikarenakan seringnya subjek mengidentikkan dirinya dengan Islam atau mengatasnamakan Islam. Oleh karenanya subjek yang menelaah cenderung otoriter, monolog, dan semua yang dipaparkan adalah benar karena ia tidak mengatasnamakan diri sendiri tetapi mengatasnamakan Islam. Subjek tidak menyampaikan atau menyerukan sesuatu kepada objek atau *audiens*-nya, tetapi yang menyampaikan atau menyerukan adalah atas nama *nash* (al-Qur'an dan al-Hadits). Sementara itu, seseorang yang menelaah Islam selalu menunjukkan eksistensinya sebagai subjek penelaah. Subjek tidak identik dengan Islam ataupun mengatasnamakan Islam. Subjek penelaah adalah orang yang dengan keilmuan tentang Islam yang dimiliki, ia menyampaikan gagasan-gagasan subjektifnya tentang Islam.

Perbedaan kedunya masih sangat samar, terutama di kalangan awam. Oleh karena itu, pembedaan di atas selama ini, menurut hemat penulis, belum mendapat perhatian semestinya karena konsentrasi yang dikedepankan bukanlah pada siapa atau apa yang disampaikan tetapi lebih pada bagaimana gagasan-gagasan tersebut dapat diterima dan diterapkan oleh objek, atau dengan mengambil bahasa pendidikan dikenal dengan istilah peserta didik. Kondisi demikian amat wajar dalam konteks-konteks tertentu dimana proses doktrinasi yang mengatasnamakan dogma lebih diutamakan dari pada proses rasionalisasi yang mengatasnamakan kepentingan

kemanusiaan. Namun, dalam konteks-konteks yang lain apakah kondisi di atas masih dianggap wajar atau justru menjadi persoalan?

Asumsi-asumsi penulis di atas mengindikasikan adanya pemahaman dikotomis antara *texts* dan *reader*, pemahaman dikotomis tersebut sebenarnya berlaku dalam bidang-bidang lain. Dalam ilmu hadits, misalnya, ada konsep *matan* (*text*) dan *sanad* (perawi hadits). Dalam ilmu tafsir, ada istilah tafsir dan mufassir. Dalam al-Qur'an, ada istilah *wahyun yuha* (*man auhawa ma auha?*). Dalam konteks kajian ini, perlu dipahami bahwa salah satu problem dalam proses pemahaman keagamaan adalah masih kaburnya eksistensi peran subjek pengkaji, penceramah, penelaah, pengkhotbah, di satu sisi, dengan teks (*nash*) yang disampaikan oleh subjek tersebut, di sisi lain.[1]

Dalam konteks diskursus studi Islam untuk kepentingan-kepentingan kontemporer, perbincangan problematika teks dan realitas di atas telah banyak disinggung oleh para ilmuwan.Ali Ahmad Said misalanya menulis *al-Tsabit wa al-mutahawil: bahts fi al-ibda' wa al-ittiba' inda al-'arab.* Khusain Said menulis, "*al-ushuliyyah al-islamiyyah al-'arabiyyah al-mu'ashirah baina al-nash al-tsabit wa al-waqi' al-mutagayyir.*" Al-Jabiri menulis, *"al-turats wa al-hadatsah."* Arkoun menulis, "*al-ushuliyyah wa istikhaliyyat al-ta'shil,*" dan Nasr Hamid menulis *Naqd al-Nash*. Meski demikian, persoalan yang dihadapi oleh Islam tetap sama yaitu adanya kesenjangan antara simpul-simpul idealitasnya dalam teks suci dan simpul-simpul realitasnya dalam ranah sosial yang profan. Oleh karena itu, jika studi Islam selalu terkungkung dalam wilayah kajian teks dan konteks maka studi Islam akan sampai pada titik jenuhnya. Intinya, studi Islam harus melebarkan sayapnya baik dalam konteks pengembangan paradigma keilmuannya maupun dalam konteks bagaimana visi-visi humanistik dan kemasyarakatan. Untuk dua arah pengembangan di atas, penulis mengusulkan adanya suatu paradigma baru bahwa studi Islam masa depan harus memiliki basis keilmuan dan basis sosial yang jelas. Tanpa dua pijakan di atas

---

1 Nasr Hamid Abu Zaid*, Isykaliyyat al-Qira'ah wa Aliyyat al-Ta'wil* (Lebanon: al-Markaz al-Tsaqfi, 1994), hlm. 6.

Islam yang hadir bukanlah Islam yang dipahamkan dalam kerangka keilmuan di masyarakat tetapi Islam yang didoktrinkan dalam kerangka ideologisasi di masyarakat.

B. Studi Islam sebagai Kerja Pengetahuan

Studi Islam adalah sebuah disiplin akademis.[2] Sedangkan Islam adalah objek material dari sebuah disiplin kajian. Kajian atas objek tersebut diistilahkan sebagai studi Islam atau ada yang meng-istilahkan dengan Islamologi.[3] Pengkajinya diistilahkan dengan Islamis[4] atau Islamolog atau orientalis. Terlepas dari berbagai perbedaan peristilahan yang ada, studi Islam tidak bisa terpisah dari paradigma pengetahuan. Studi Islam sebagai kerja pengetahuan perlu ditekankan untuk membedakannya dengan studi Islam sebagai nilai, misalnya. Studi Islam sebagai kerja pengetahuan tepat digunakan karena wilayah kajian studi Islam yang secara eksistensial berada pada wilayah riil kemasyarakatan.[5] Menempatkan studi Islam pada ranah kerja pengetahuan berarti menempat-

---

2 Meminjam istilah Arkoun dalam "Islamic Studies: Methodologies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islam*, Vol. I (Oxford: The Oxford University Press, 1996), hlm. 332.

3 Di antaranya adalah Arkoun dalam "Islam *Les expressions+ Problèmes épistémologuies" dalam *Encylopaedia Universalis*, Corpus 12 (Paris: Encylopaedia Universalis 1998), hlm. 676-672.

4 Untuk kedua istilah tersebut peneliti ambil dari Asaf Hussain (ed.), *Orientalism, Islam, and Islamists* (Vermont: Amana Books, 1984).

5 Penulis mengakui bahwa konsep di atas sangat dipengaruhi oleh konsep tentang pengetahuan. Menurut Berger pengetahuan adalah kepastian atas fenomen-fenomen secara nyata dan memiliki karakteristik-karakteristik yang spesifik. "*And to define "knowledge" as the certainty that phenomena are real and that they posses specific characteristics*". Berger, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 1. Menurut Frans M. Parera pengetahuan merupakan kegiatan yang menjadikan kenyataan menjadi kurang lebih diungkapkan. Pengetahuan lebih berurusan antara subjek dengan objek yang berbeda dengan diri sendiri. Frans M. Parera, "Pengantar", dalam edisi terjemahan Bahasa Indonesia buku *The Social Construction of Reality*.

kannya sebagai sebuah kultur,[6] sebuah dinamika.[7] Pemahaman studi Islam sebagai kerja pengetahuan akan segera mendapat tanggapan yang menyatakan bahwa; (1) studi Islamakan kehilangan muatan normatifnya (*value*/doktrin) sebagai sistem ajaran, dan (2) studi Islam yang jatuh pada wilayah normatifnya akan kehilangan muatan rasionalitas atau kognitifnya. Kedua pandangan tersebut sama-sama tidak tepat. Dengan mengusung sistem ajaran, studi Islam tidak pernah lepas dari dimensi kognitifnya agar diterima di masyarakat. Begitu pula dengan mengusung "jubah" pengetahuannya, studi Islam tidak bisa lepas dari dimensi normatifnya karena sebuah pengetahuan adalah sebuah kepentingan. Artinya, sebuah konstruk pengetahuan di masyarakat sebenarnya tidak berjalan satu arah dari subjek ke objek tetapi berjalan dalam pola dialektis antara keduanya.[8]

Lepas dari perdebatan yang ada, studi Islam dalam kerja pengetahuan dipahami sebagai suatu fakta atau informasi yang diketahui. Pengetahuan atas fakta atau informasi itu sifatnya umum. Dalam makna harfiah, pengetahuan tidak berurusan dengan apakah fakta atau informasi itu benar adanya atau tidak. Artinya, pengetahuan yang sesungguhnya adalah pengetahuan sebagaimana adanya dan senyatanya yang berkembang di masyarakat. Makna pengetahuan inilah yang digunakan dalam konteks penelitian ini, sebagaimana dikemukakan oleh Berger. Ketika pengetahuan dimasukkan dalam ruang realitas, pengetahuan harus dibedakan dengan pengetahuan institusional yang bersifat formal. Dalam hal ini, Berger menjelaskan bahwa pengetahuan seseorang tentang dunia terderivasi secara sosial dan harus kuat secara sosial. Artinya, pengetahuan

---

6 E. Doyle McCarthy, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1996).

7 Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies"..., hlm. 337.

8 Pandangan peneliti yang demikian itu sering dikategorikan sebagai pengikut Aristotatalianisme, atau alam konteks kekinian diposisikan sebagai fenomenologisme. Pemahaman ini tentunya sejalan dengan kerangka umum yang menjadi objek formal penelitian ini, yaitu sosiologi pengetahuan yang memang tidak bisa lepas dari fenomenologi. C. Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm. 3-8.

selalu terkait dengan sistem legitimasi,[9] baik legitimasi dalam arti yang paling artifisial maupun dalam arti yang menyeluruh, seperti ideologi atau agama. Secara normal, legitimasi yang demikian itu akan terjadi dalam bentuk-bentuk institusional tertentu. Tapi orang harus hati-hati untuk tidak mencampur-adukkan "pengetahuan" dengan institusi formal pengajaran atau legitimasi secara institusional yang terorganisasi secara ideologis.[10]

Hal yang sama juga terjadi dalam studi Islam. Jika studi Islam dikembalikan pada wilayahnya sebagai suatu pengetahuan di masyarakat, persoalan validitas tidak menjadi pertimbangan penting atas keberadaannya. Yang menjadi fokus perhatian adalah bagaimana proses pengelolaan penalaran yang berkembang di tengah masyarakat itu. Proses itulah yang, dalam satu perspektif, diistilahkan dengan aktivitas-aktivitas pemahaman (*acts ofunderstanding*).[11]

C. Studi Islam sebagai Kerja Kemasyarakatan

Sebagai aktivitas pemahaman keislaman, Studi Islam telah mendapatkan legitimasi sejak kelahiran Islam. Artinya, Islam, sebagai

---

[9] Menurut Berger, legitimasi adalah "langit-langit kognitif dan normatif" yang melindungi dunia sosial atau pranata-pranata dalam masyarakat dalam bentuk proses penjelasan dan justifikasi. Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 92-127.

[10] 'Pengetahuan individu' tentang *universum* (dunia) diperoleh secara sosial dan harus juga ditopang secara sosial... Normalnya legitimasi ini akan terjadi dalam bentuk institusional khusus. Tapi orang harus hati-hati untuk tidak mencampur-adukkan antara "pengetahuan" (yang memiliki makna konfigurasi universum) dengan institusi-institusi formal pembelajaran atau legitimasi. *"The individual's 'knowledge' of the world is socially derived and must be socially sustained... Normally this legitimating will occur in specific institutional forms. Yet one must be careful not to confound "knowledge' (i.e. the meaning configuration of the universe) with the formal institutions of learning or legitimating (i.e. the explicit and symbolic-'explanation' of the coherence of that universe with institutionally organized ideologies. Berger, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge". Sociology and Sosial Research,* Vol. 47, 1963, hlm. 65.

[11] Peneliti mengambil istilah dari James R. Prambrun dalam "Science, Theology, and Acts of Understanding", *Science et Esprit*, Vol. 58, No. 1, 2006, hlm. 59-79.

agama pun, telah menunjukkan komitmennya pada aktivitas-aktivitas pemahaman yang secara integral berkembang seiring dengan sejarah perkembangan Islam di masyarakat sebagai suatu agama dan peradaban. Persoalan yang kemungkinan muncul adalah pemaknaan tindakan pemahaman yang ada dalam Islam sebagai agama dengan tindakan pemahaman di luar agama atau ilmu. Perbedaan dan sekaligus persoalan ini menjadi sejarah perdebatan yang cukup panjang menyangkut otoritas dan validitas yang menentukan bagi rumusan pemahaman tesebut. Dengan kata lain, sebagai suatu diskursus keilmuan atau pemahaman, studi Islam masih menyisakan persoalan historis, epistemologis, dan ontologisnya. Terlepas dari persoalan yang ada, studi ini telah memberikan ruang bagi proses pemahaman keilmiahan, baik dalam arti material maupun formal. Proses keilmiahan dengan tatanannya yang diakui secara bersama-sama akan bermetamorfosis sebagai pengetahuan objektif dan memiliki fungsi untuk melakukan legitimasi-legitimasi secara sosial.

Proses pemahaman kolektif di atas menempatkan studi Islam pada wilayah realitas sosial atau fenomena kemasyarakatan dengan berbagai varian, pola, dan tingkat apresiasi yang berbeda. Karena dimensi sosiologis studi ini merupakan penelaahan dan pemahaman atas realitas sosial studi Islam, penelusuran atas konsep dan alasan di balik pentingnya pengamatan dimensi sosiologis studi Islam sebagai pengetahuan perlu dieskplorasi lebih lanjut. Dimensi sosiologis studi ini terletak pada posisi dan peran masyarakat, khususnya masyarakat intelektual, dalam memahami, mengembangkan, dan mengkritisi studi Islam.

Bahwa studi Islam pada akhirnya tidak dalam posisi untuk menunjukkan atau mengusung "kebenaran" (*the truth*) hanya menunjukkan dan mengusung bagaimana Islam dalam berbagai aspeknya merajut dirinya dalam ranah realitas sosial; pandangan yang menjadi dasar pijak para orientalis. Dengan dasar pijak ini, studi Islam tidak berarti terbebas dari berbagai kepentingan. Letak kecarut-marutan nilai-nilai keislaman itu justru muncul ketika pemaknaan atas ajaran tidak diposisikan secara proporsional dari

justifikasi sejarah sosialnya. Bahkan, justifikasi sosial seakan menjadi payung pembenaran bagi sebuah keyakinan. Menurut Berger, hal itu disebabkan oleh kerangka pemahaman yang tidak dibentuk sedemikian rupa sehingga menjadi ajaran tersendiri. Itulah yang terjadi juga dalam kajian-kajian sosiologis atas kegamaan di lingkungan Kristiani.[12]

Dengan mengikuti pandangan Berger, penulis menegaskan bahwa studi Islam sebagai realitas sosial merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dengan studi Islam sebagai pengetahuan. Kesatuan realitas sosial dan pengetahuan terjadi karena sesuatu yang real adalah pengetahuan dan apa yang diketahui adalah sesuatu yang real ada di masyarakat. Dengan demikian, memaknai studi Islam dalam konteks sosiologisnya berarti memaknai studi Islam sebagai pengetahuan dalam ranah dan fakultas realitas sosialnya.

Akhirnya, studi Islam belum selesai dengan memperbincangkan antara *nash* dan realitas. Studi Islam harus dikembalikan pada substansinya sebagai fakta bagaimana manusia mendiskusikan Islam. Artinya pokok persoalan studi Islam sesungguhnya bukan semata pada kesenjangan *nash* dan realitas, tapi pada manusia itu sendiri sebagai suatu realitas. Ketika manusia menjadi titik tolak persoalan dalam studi Islam maka sudah sepatutnya jika studi Islam dikembalikan pada dimensi kemanusiaannya. Dimensi tersebut tersimpul dalam suatu pemahaman bahwa studi Islam hendaknya diposisikan sebagai pengetahuan, di satu sisi, dan sebagai realitas sosial di sisi lain, yang merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan. Dengan kerangka pemahaman di atas maka masa depan studi Islam akan selalu dikawal oleh kepentingan-kepentingan asasi manusia baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat.

---

[12] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology and Social Research*, Vol. 47, 1963, hlm. 417-427.

D. Membaca Studi Islam di IAIN/UIN[13]

Salah satu faktor munculnya krisis peradaban manusia di dunia Timur dan Barat pada abad ke-5 M adalah mandegnya gerak dinamika dan kreatifitas pengetahuan manusia. Islam lahir di tengah krisis peradaban manusia.[14] Untuk itu Islam lahir untuk mengatasi krisis peradaban umat manusia dengan melakukan gerak cepat dan kreatifitas dalam mengembangkan kemampuan manusia untuk dapat membaca (*qira'ah*), bernalar (*ta'aqul*), menjelaskan (*al-bayan*), mempelajari (*tafaqqaha*),[15] berefleksi (*tafakur*).[16] Dengan pengetahuan, Islam mampu memimpin gerak maju peradaban yang *rahmatan li al-alamin*. Namun demikian perlu dipahami bahwa pengetahuan tidak serta merta menjadi agen tunggal pembentuk peradaban, pengetahuan hanya salah satu dimensi utama penopang lahir dan berkembangnya peradaban Islam sampai di tittik puncaknya.

Upaya-upaya yang diperankan oleh ilmu pengetahuan dalam mewujudkan puncak perdaban Islam merupakan salah satu ikhtiar umat Islam untuk membangun peradaban Islam ke depan, karena

---

[13] Tulisan ini awalnya merupakan *makalah* yang dipresentasikan di acara Pekan Orientasi Mahasiswa Baru PBSB Jurusan Tafsir Hadits Fak. Ushuluddin dan dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga yang berjudul" Keilmuan dalam Islam: Sejarah dan Masa Depan: Catatan untuk Pembidangan Keilmuan di UIN".

[14] Pengetahuan atau sering diterjemahkan dari kata *knowledge* dalam bahasa Inggris diartikan sebagai informasi tentang sesuatu (*information about something*), sementara ilmu mencakup teori, praktik pengajaran dan pembelajaran tentang suatu pengetahuan. Dengan demikian ilmu merupakan suatu pengetahuan yang telah tersistematisasi, sementara pengetahuan merupakan sekumpulan ilmu-ilmu yang dimiliki dan atau dikembangkan oleh manusia dalam hidupnya. Pengetahuan tidak secara ketat menekankan pentingnya suatu prasyarat-prasyarat tertentu, berbeda dengan ilmu yang secara tegas harus juga memenuhi kriteria-kriteria yang telah ditentukan sehingga dikatakan sebagai suatu ilmu. Pengetahuan lebih diposisikan sebagai pengetahuan manusia tentang apapun secara apa adanya.

[15] QS. 9: 112.

[16] Ada beberapa penjelasan lain yang terkait dengan konsep pengetahuan dan pembelajaran yang berasal dari al-Qur'an. Untuk lengkapnya dapat dibaca dalam tulisan Paul E. Walker, "Knowledge and Learning" dalam *The Encyclopedia of Qur'an*, vol. II, hlm, 100-104.

hanya dengan mempelajari sejarahnya manusia dapat membangun masa depannya. Oleh karena itu, peran pengetahuan dalam membangun peradaban Islam perlu ditelisik ulang guna menghindari kesalahan-kesalahan dalam pemahaman. Karena kesalahan-kesalahan yang demikian itu akan memunculkan persepsi tentang gagasan-gagasan pengetahuan untuk masa depan yang keliru. Meskipun demikian perlu dipahami bahwa peran pengetahuan dalam membangun peradaban Islam harus diposisikan secara proporsional. Artinya, makna atas peran pengetahuan dalam membangun peradaban Islam hanya sebatas sebuah pemahaman yang terwakili di dalamnya tidak lebih. Dengan demikian, usaha-usaha lain yang lebih komprehensif tentu tetap perlu dilakukan.

Untuk memahami peran pengetahuan dalam mewujudkan peradaban Islam, langkah awal yang perlu dilakukan adalah membedakan antara sebaran-sebaran pengetahuan yang tumbuh secara alami dalam proses berkembangnya peradaban Islam dan membedakan sebaran-sebaran pemahaman tentang pengetahuan yang tumbuh dari peran dan kekuatan *naql*.[17] Pengetahuan yang berkembang secara alami di dunia Islam cenderung bersifat induktif, sementara pengetahuan yang berkembang dari rumusan-rumusan *naqliyah* cenderung bersifat deduktif. Kedua pola tersebut tidak berjalan secara estafet dan menempati ruangnya masing-masing secara dikotomis. Kedua pola tersebut silih berganti saling mengisi dan membantuk proses dinamika pengetahuan dalam Islam di perjalanan sejarahnya.

Dalam hal usaha-usaha rekonstruksi (pengembangan dan pembidangan) keilmuan yang berbasis integratif-interkonektif, sebagaimana yang telah digagas oleh institusi UIN selama beberapa tahun belakangan ini, pemahaman atas jejak dan sebaran dua pola keilmuan di atas perlu diperhatikan. Tanpa pemahaman

[17] Kekauatan *naql* atau *nash-nash* suci seperti al-Qur'an dan al-Hadits memberi kontribusi besar bagi proses penguatan pentingnya ilmu pengetahuan, sebagaimana tercermin dari perhatian yang sengat besar oleh al-Qur'an pada pengetahuan. Hal itu dapat dilihat dari kata '*alim* (140), '*ilm* (27), seluruh derivasi dari '*a-li-ma* (704), alat-alat bantu pengetahuan seperti *al-qalam*, kertas dan lainnya, al-kitab (230), menulis (319) membaca dan sejenisnya.

yang mendalam atas gerak sejarah dinamika keilmuan dalam Islam, usaha-usaha rekonstruksi keilmuan yang sedang dilakukan oleh UIN hanya akan menghasilkan rumusan konstruksi keilmuan yang rapuh karena tidak didasari oleh kekuatan fondasi dan sejarah pemahaman atas struktur pengetahuan itu sendiri.

Usaha rekonstruksi keilmuan dengan memahami ranah sejarah keilmuan Islam merupakan salah satu dimensi. Dimensi-dimensi lain yang menyangkut rumusan atau tepatnya paradigma, konsep, dan refleksi-refleksi keilmuan yang diusung dalam proses rekonstruksi keilmuan di UIN hendaknya ditelaah terlebih dahulu dalam perspektif kefilsafatan. Dimensi filosofis ini menjadi bagian penting dari diskursus rekonstruksi keilmuan di UIN karena kajian tentang keilmuan tidak semata persoalan faktual tetapi juga menyangkut persoalan metafisika. Hal-hal faktual secara sederhana dapat dicontohkan dari kasus pembidangan ilmu-ilmu humaniora dan ilmu-ilmu alam berikut kecenderungan di kalangan masyarakat untuk memilih salah satu bidang tersebut. Sementara persoalan metafisika meliputi konsep ilmu humaniora berikut batasan-batasan, dan implikasinya bagi kemanusiaan secara umum.

Pada sisi lain peran dan posisi masyarakat juga perlu dipahami lebih serius lagi. Pola dinamika yang begitu cair dalam menentukan pilihan-pilihan dan kriteria-kriteria tentang keilmuan yang menurut mereka penting dan prospektif menunjukkan adanya berbagai faktor yang melatari munculnya pola-pola pilihan dan lahirnya kriteria-kriteria tersebut. Artinya persepsi masyarakat yang dinamis perlu dijadikan sebagai bagian dari pertimbangan bagi paradigma keilmuan yang diusung oleh UIN. Di sisi lain, bagi UIN sendiri, faktor-faktor yang melatari pola-pola pilihan masyarakat juga hendaknya diketahui lebih dini sehingga paradigma-paradigma keilmuan yang diusung oleh UIN telah melalui pertimbangan matang.

Yang jelas dalam proses rekonstruksi keilmuan di UIN, dimensi historis, dimensi filosofis, dan dimensi sosial memiliki nuansa yang sama dominannya. Untuk itu, ketiga ranah di atas hendaknya menjadi spirit, *mainstream*, basis atau dasar pijak bagi proses rekonstruksi keilmuan di UIN.

E. Sejarah Dinamika Ilmu Pengetahuan dalam Islam

Sejarah gagasan-gagasan ilmu pengetahuan mulai dapat ditelusuri dari catatan-catatan kehidupan komunitas Muslim di era kenabian. Catatan-catatan tersebut terekam dalam al-Qur'an, al-Sunnah dan *al-Tarikh*. Dalam tulisan ini kiranya tidak semua catatan-catatan tersebut akan dibahas. Tugas kita sekarang adalah membedakan antara catatan-catatan yang masuk dalam ranah gagasan-gagasan yang belum dipraktikkan atau belum menjadi *common sense* di masyarakat pada waktu itu dan catatan-catatan yang telah ada dan dipraktikkan bahkan telah menjadi *common sense* di masyarakat pada waktu itu. Pembedaan itu penting untuk menghindari kesalahkaprahan kita tentang peran agama yang secara umum sering dipahami atau diposisikan sebagai penentu atau justifikator bagi seluruh aspek kehiduan manusia termasuk di dalamnya adalah telaah tentang keilmuan. Kepentingan lainnya adalah untuk menjembatani persoalan agama dan sains yang sampai sekarang selalu diposisikan secara dikotomis. Pembedaan tersebut juga berimplikasi pada ranah lain seperti, proses transmisi (*lisan/kitabah*), basis validisi (*ra'yi/thabi'i* atau *istinbath/istidlal*), dan bahkan dimensi-dimensi kosmologis yang terkait di dalamnya (wahyu, *ilham/al-takwin*, mistik-supranatural).

Catatan-catatan tentang ilmu pengetahuan yang ada dan dipraktikkan bahkan menjadi *common sense* di kalangan masyarakat Mekkah dan Madinah masih bersifat lokal, namun ada juga yang sudah lintas sektoral. Pengetahuan yang bersifat lokal dapat dilihat atau dipahami dari berbagai dimensi, seperti dimensi geografi, arsitektur, budaya lisan (*sy'ir*) dan lainnya. Yang jelas dimensi-dimensi antropologis dan etnologis berperan penting dalam proses pembentukan konstruk pengetahuan paling awal dalam Islam. Pengetahuan yang lintas sektoral adalah ilmu pengetahuan yang telah berkembang secara luas di masyarakat baik itu di masyarakat Arab maupun di luar masyarakat Arab. Secara umum tradisi dan sumber pengetahuan dan varian di dalamnya yang sudah lintas sektoral tersebut berasal dari Persia, Romawi, dan Alexandria.[18]

[18] Abdur Rashid Bhat, "Islamic Theory of Knowledge in the Context of the

Ilmu-ilmu hikmah, humaniora, dan filsafat yang berkembang dalam Islam secara umum berasal dari Alexandria meskipun tentunya harus diakui bahwa pada awalnya ilmu-ilmu tersebut dari wilayah lain, seperti Yunani, Romawi, Byzantium, atau wilayah lainnya. Ilmu-ilmu tersebut dideskripsikan oleh intelektual berikutnya sebagai *ulum al-awa'il* atau *ulum al-qudama* (*ancient sciences*) dan ada juga yang menyebutnya sebagai *al-ulum al-khafiyyah* (*hidden sciences*).[19]

Pada abad pertama Islam yang berbasis di Mekkah, Madinah, dan sekitarnya, pengetahuan-pengetahuan dari luar belum banyak memberi pengaruh dalam proses pengembangan masyarakat Muslim pada waktu. Ada berbagai faktor yang melatari kondisi tersebut. Di antara faktor tersebut adalah minimnya proses gerak manusia dari satu tempat ke tempat lain. Faktor lain adalah munculnya stigma negatif di kalangan internal masyarakat, terutama untuk wilayah Mekkah, wilayah Islam paling awal, sebelum hijrahnya rasul ke Madinah, yang kemudian memunculkan istilah *jahiliyyah*.[20] Pada saat yang sama kondisi demikian berimplikasi pada terkikisnya pola-pola dan karakter pengetahuan yang lahir dari tradisi masyarakat Mekkah dan sekitar yang diposisikan sebagai masyarakat jahiliyah tersebut. Untuk itu dapat disimpulkan bahwa konsep-konsep tentang pengetahun dan keilmuan dalam Islam paling awal, seperti masalah ketuhanan dan kemasyarakatan, justru muncul melalui wahyu dan kecerdasan sang rasul dalam mengolah gagasan-gagasan untuk kemudian dirumuskan dalam

---

Western Tradition of Knowledge", dalam *Islam and the Modern Age*, (November 1994), hlm. 273-278.

19 Catatan tentang penjelasan-penjelasan atas *hidden sciences* ditulis oleh Jean Canteins, "Ilmu-ilmu Tersembunyi dalam Islam", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Spiritualitas Islam: Manifestasi*, Terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 568-595.

20 Istilah ini tentu sangat subyektif, lokal, dan bahkan mungkin parsial. Artinya istilah *jahiliyah* tidak serta merta menggambarkan keseluruhan aspek dan keseluruhan masyarakat yang ada. Istilah ini lebih banyak diarahkan untuk dimensi teologis atau bahkan mungkin menjadi jargon atas tatanan masa lampau masyarakat makkah yang *polytheistic* dari suatu tatanan baru yang *monotheistic*.

agama tauhid. Agama tauhid ini tentu merupakan jawaban dan alternatif yang disodorkan dari sistem secara keseluruhan yang ada di Mekkah pada waktu. Tentunya pula bahwa sistem yang baru dengan paradigma baru itu menggerogoti sistem dan paradigma lama yang ada di masyarakat Mekkah dan Yastrib (Madinah).

Pada abad-abad berikutnya sebagai akibat dari proses mobilisasi dan interaksi manusia, gagasan-gagasan pengembangan pengetahuan dan keilmuan dalam Islam mengerucut pada dua *mainstream* yaitu arus dari internal Islam dan dari sisi eksternal Islam. Internal Islam yang bertumpu pada kekuatan teks dan sosok nabi telah menuangkan gagasan reformasi pemikiran tentang pentingnya peran agama dalam masyarakat dan eksistensi masyarakat itu sendiri. Oleh karena itu dalam ranah internal Islam paling dini, rumusan-rumusan pengetahuan dan keilmuan dalam Islam yang ditransmisikan untuk masyarakat merupakan suatu proses tranformasi dari kungkungan konsep-konsep sosial tribalistik menuju terwujudnya realitas sosial yang berbasis tauhid secara ideologis dan madani secara sosiologis. Gagasan-gagasan dengan basis teks ini diterjemahkan oleh nabi baik dalam bentuk al-Qur'an maupun al-Sunnah. Dengan demikian sangat beralasan jika kemudian keduanya diposisikan sebagai sumber pengetahuan dalam Islam. Pada tahap selanjutnya, proses konsepsionalisasi pengetahuan dan keilmuan dalam Islam dirumuskan secara terus menerus oleh intelektual Muslim berikutnya melalui bidang-bidang kajian. Gagasan-gagasan al-Syafi'i[21] dan al-Ghazali[22] tentang klasifikasi, sumber, dan jenis pengetahuan memberi berpengaruh yang cukup dahsyat terhadap pola pemahaman pengetahuan dan keilmuan dalam Islam pada era-era berikutnya.[23]

---

[21] Hal itu jelas tercermin dari karyanya *al-Risalah.* Lihat al-Syafi'i, *al-Risalah* (Beirut: t.tp, t.th.) khususnya pada *bab al-'ilm*.

[22] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Vol. I, (Bairut: Dar al-Fikr), hlm. 117, dst.

[23] Untuk sekedar menyebut salah satu tulisan saja, di antara karya yang menjelaskan tentang pokok-pokok pemikiran tentang pengetahuan dalam Islam secara umum (baik klasik maupun modern) adalah tulisan Mumtaz Ali Kazi, "The Concept of Scientific Knowledge in Islam" dalam *Journal of*

Dari sisi eksternal Islam, sejarah telah membuktikan bahwa keilmuan dan pengetahuan yang berkembang dari luar Islam telah memberi kontribusi yang cukup besar dalam proses menuju puncak peradaban Islam. Bahkan landasan-landasan keilmuan dan pengetahuan yang berkembang dari luar Islam kemudian menjadi bagain dari tradisi keilmuan dan pengetahuan di dalam Islam. Di antara bidang-bidang keilmuan dan pengetahuan yang kemudian mewarnai tradisi keilmuan dalam Islam adalah filsafat Yunani, mistisisme India, dan konsep-konsep kepemimpinan dari Persia. Filsafat Yunani menjalar dalam gagasan-gagasan scientisme Islam, seperti al-Jabar, geometri, logika, dan matematika, sementara itu tradisi pengetahuan India menjalar dalam tradisi tasawuf dan teosofi Islam, sedangkan konsep kepemimpinan dari tradisi Persia menjelma dalam karakter-karakter kekhilafahan dalam Islam. Penjabaran yang demikian itulah yang kemudian sering diposisikan sebagai *ancient sciences* dan *hidden sciences*, sebagaimana dijelaskan di atas. Kedua jenis keilmuan dan pengetahuan yang basisnya dari luar tradisi Islam tersebut kadang berseberangan dengan tradisi keilmuan dan pengetahuan yang berkembang dari ranah internal Islam. Salah satu contoh klasik tentang pertentangan tersebut adalah astrologi, perdukunan, filsafat, dan teologi/kalam.[24]

Pada saat yang sama sejarah juga menentukan lain. Keilmuan dan pengetahuan, bagaimana pun sucinya, tetap memiliki keterbatasannya. Keilmuan dan pengetahuan selalu berkembang dengan topangan kekuasaan. Ilmu pengetahuan juga meredup dan kemudian punah oleh karena tekanan kekuasaan.[25] Hal yang sama juga terjadi dalam Islam, dinamika keilmuan dan pengetahuan

---

Islamic Academy of Sciences, Vol. I, Tahun 1988, hlm. 7-9.

[24] Pola sikap dan konfrontasi tersebut dipaparkan secara mendetail oleh Ignaz Goldziher dalam "The Attitude of Orthodox Islam Toward the "Ancient Sciences", dalam Merlin L. Swartz, *Studies on Islam* (Oxford: Oxford University Press, 19981), hlm. 185-215.

[25] Ada beberapa karya keilmuan yang cukup kita kinal di mana pada awalnya dipesan atau dipersiapkan sebagai hadiah untuk penguasa. Di antara literatur tersebut adalah *al-Mu'atha* (hadits), *al-Kharraj* (fiqh), *al-Madinah al-Fadilah* (filsafat), dan masih banyak lagi.

dari sisi internal Islam mulai menuju ke arah puncaknya semenjak era kodifikasi (*'ashr al-tadwin*), era ini ditandai dengan lahirnya budaya pembukuan dan penulisan terhadap konsep-konsep utama keagamaan dalam Islam, seperti al-Qur'an, al-Sunnah, al-fiqh/ ushul al-fiqh, al-tarikh, al-tafsir, al-tasawuf. Proses ini kemudian berkembang sampai pada era pen-*syarakh*-an dan peng-khulasah-an. Namun demikian kecenderungan menuju kepada proses kemandegan mulai muncul ketika terjadi proses involusi pengetahuan. Proses terjadi karena faktor ilmu itu sendiri. Ada pula proses ijma sukuthi atas peran-peran dan posisi-posisi sentral intelektual Muslim berikut karyanya yang mengakibatkan mandegnya pola kreatifitas keilmuan dan pengetahuan di kalangan Islam dengan ditandai oleh era kemunduran (*'ashr al-taqlid*). Proses tersebut lebih diakibatkan oleh peran manusianya baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat.

Sementara itu dinamika pengetahuan dari sisi eksternal Islam lebih parah lagi. Proses penerjemahan tradisi filsafat Yunani tidak membawa perubahan serius dalam bentuk proses internalisasi pemikiran yang berdampak pada perubahan pola nalar sosial masyarakat Muslim.[26] Hal itu terjadi karena proses transformasi pengetahuan dari luar Islam ke dalam Islam tidak disertai dengan proses transformasi di internal masyarakat Muslim. Eksistensi pengetahuan-pengetahuan dari eksternal Islam lebih merupakan pelengkap eksistensi kekuasaan sehingga ketika kekuasaan itu hancur, maka hancur pula eksistensi pengetahuan tersebut.

Lepas dari simpulan-simpulan di atas, bagaimana pun realitas dan dinamika keilmuan dan pengetahuan di dalam Islam, baik dari sisi internal maupun eksternalnya, telah menentukan eksistensi Islam di dunia mulai abad ke-7 M sampai sekarang. Gagasan-gagasan genuine baik dari sisi internal Islam, eksternal Islam,

[26] Ada banyak alasan yang dapat disebut di sini, yang di antaranya adalah tidak adanya ilmu terapan yang berfungsi untuk mengaplikasikan gagasan-gagasan pokok dari ilmu-ilmu murni tersebut, belum adanya tradisi & pola penalaran yang terilhami dari ilmu-ilmu tersebut secara berkelanjutan, dan munculnya gugatan-gugatan baik secara teologis maupun nologis atas peran dan eksistensi ilmu-ilmu tersebut di hadapan tradisi keilmuan Islam.

maupun gagasan yang muncul dari proses kolaborasi keduanya, salalu muncul pada setiap abadnya. Untuk itu, jika diamati lebih jernih lagi, kita dapat mengambil suatu benang merah bahwa kecemerlangan pengetahuan di kalangan Muslim selalu hadir justru ketika para intelektual tidak ditopang oleh kekuasaan. Kecemerlangan al-Ghazali yang melahirkan *Ihya Ulum al-Din* adalah ketika ia sudah pensiun dari bagian kekuasaan, kejeniusan Ibn Khaldun, sebegaimana tercermin dalam *Kitab al-Ibar*, muncul justru ketika ia melepaskan dari carut-marut politik. Contoh lain banyak dibuktikan. Dengan demikian demikian dapat disederhanakan bahwa dukungan politik memang memberi pengaruh pada lahirnya tradisi pengetahuan dalam Islam, namun melepaskan dari politik akan lebih memberi pengaruh pada proses tumbuh kembangnya keilmuan dan pengetahuan dalam Islam.

F. UIN dan Masa Depan Ilmu Pengetahuan dalam Islam

Sejarah perjalanan dinamika keilmuan dan pengetahuan dalam Islam selalu bermuara pada pilihan tiga arus besar pemahaman. Pertama mempertahankan sejarah yang telah dicapai untuk kemudian dikelola dan dipahami secara baik, kedua melanjutkan sejarah untuk kemudian dilakukan kreasi-kreasi baru untuk mengisi sejarah berikutnya, dan ketiga mengkritik dan menafsir sejarah untuk kemudian melakukan reformulasi keilmuan dan pengetahuan dalam Islam masa depan. Ketiganya bersama-sama dihadapkan dengan arus dan gerak cepat pengetahuan modern yang berbasis rasional, fungsional, pragmatis, dan teknis. Untuk itu, persoalan pembidangan dan visi keilmuan UIN Sunan Kalijaga dibebani oleh dimensi historis pengetahuan yang berkembang dari internal Islam berikut gagasan idealnya, penempatan atau pemosisian pengetahuan modern, dan gagasan-gagasan keilmuan ke depan. Beban-beban yang demikian itu terus muncul oleh karena transformasi dari IAIN ke UIN terus menggendong beban sejarah[27] masa lalunya, paradigma keilmuan modern diyakini lebih

[27] Dengan demikian semestinya ada sisi-sisi sejarah yang harus dihapus demi masa depan. Itulah yang oleh Collingwood diistilahkan dengan sejarah se-

unggul, dan ke depan selalu saja bahwa persoalan jelas lebih kompleks dan lebih cepat hadir dari pada solusi yang ditawarkannya.

Kelahiran dan keberadaan UIN bukan sekedar karena dilatarbelakangi oleh persoalan keilmuan dan pengetahuan dalam Islam berikut tuntutan ke depannya. Latar belakang sosial ekonomi, dan bahkan globalisasi juga menjadi salah satu unsur yang melatarbelakangi lahirnya UIN. Insititusi UIN berikut dengan arsitektur bangunannya merupakan salah satu *icon* globalisasi dan tidak dapat dilepaskan dari paradigma ekonomi neoliberalisme (baca: IDB sebagai pemilik modal). Oleh karena itu, perubahan menjadi UIN yang menghadirkan berbagai fakultas baru merupakan konsekuensi logis dari keterkaitan UIN dengan *icon* dan paradigma di atas. Akibatnya, jelas kultural tradisi keilmuan Islam klasik seperti ushuluddin, dakwah, adab, tarbiyah dan syari'ah, tidak lagi mendapat tempat di UIN bukan karena UIN, tetapi karena faktor penyandingan fakultas-fakultas tersebut dengan fakultas-fakultas lain yang lebih apresiatif dalam menerjemahkan pesan-pesan kemodernan. Oleh karenanya, meskipun keberadaannya masih ditemui di tengah-tengah kita, namun eksistensinya sudah tinggal menunggu ajal.

Kondisi demikian tentu menjadi keprihatinan kita bersama. Mempertahankan diri secara eksklusif, seperti mempertahankan IAIN, ditinggalkan masyarakat sementara membuka diri—dengan menjadi UIN—fakultas-fakultas agama tetap tidak disukai masyarakat. Itulah jika pengetahuan dikonstruk dan didasarkan atas prinsip-prinsip non-keilmuan dan keilmuan menjadi subordinat dari kepentingan lain. Kondisi yang demikian sesungguhnya tidak saja terjadi di UIN, namun hampir di semua perguruan tinggi di dunia yang berbasis keagamaan, sekolah-sekolah tinggi yang berbasis humaniora, seperti filsafat, sejarah, sosiologi, juga langka peminatnya, atau bahkan bidang-bidang eksakta dan teknologi sekalipun seperti kimia, fisika, biologi, matematika, dan informa-

---

bagai *the leitmotif of development*, sebagaimana ditulis oleh Ziauddin Sardar dalam *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West* (Manchester: Manchester University Press, 1984), hlm. 30.

tika, teknik, dan lainnya. Kondisi demikian menjadikan tidak ada bidang keilmuan yang dikatakan favorit. Masyarakat dan sistem sosial-lah yang menentukan bidang keahlian keilmuan mana yang akan diambil sehingga kemudian disebut sebagai jurusan favorit, dan bidang keahlian keilmuan mana yang ditinggalkan oleh masyarakat sehingga kemudian menjadi usang.

Dengan demikian, persoalan pembidangan keilmuan di UIN bukan berangkat dari sikap-sikap pragmatis seperti upaya mempertahankan tradisi pengetahuan tertentu serta membuka diri dengan mendirikan fakultas-fakultas atau bidang keilmuan yang sedang *ngetrend* di masyarakat. Pembidangan keilmuan semestinya berangkat dari konsep, visi keilmuan, dan peran serta posisi pengetahuan dalam proses dan untuk perjalanan kesejarahan umat manusia. Dengan visi di atas, UIN justru akan menjadi daya tarik tersendiri bagi masyarakat karena *common sense* masyarakat telah dibangun lebih dahulu oleh UIN dan bukan sebaliknya UIN ditentukan oleh sistem lain yang ada di masyarakat. UIN bersama masyarakat menentukan masa depan manusia dan bukan sebaliknya, UIN bersama masyarakat ditentukan masa depannya oleh kekuatan lain.

Kondisi di mana kita berada di dalam suatu bidang ilmu-ilmu keagamaan yang *unmarketable* dan upaya untuk mempertahankan ilmu-ilmu keagamaan, baik dengan alasan-alasan suci maupun alasan-alasan kultural, pada gilirannya menciptakan lulusan-lulusan yang cenderung berwajah ganda. Pada satu waktu mereka menampakkan idealismenya demi cita-cita suci, namun pada lain waktu mereka menampakkan pragmatismenya demi kebutuhan hidup sehari-hari. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pada ranah yang paling dasar tantangan atau problematika keilmuan Islam dalam konteks kekinian substansinya adalah problematika agama secara umum dalam menghadapi kemodernan sekarang ini. Untuk itu, akar persoalan keterasingan ilmu-ilmu keagamaan seperti sekarang ini tidak cukup diselesaikan dengan menunjukkan atau melakukan gerakan sosial pengintegrasian dan penginterkoneksian

ilmu-ilmu 'agama' dengan ilmu-ilmu 'duniawi'.[28] Persoalan keterasingan ilmu-ilmu keagamaan di masyarakat harus ditelusuri dari sisi keterkaitan agama dan masyarakat. Jika dimensi ini diapresiasi secara memadai, baru dapat diketahui pola gerakan sosial seperti apa yang menjadikan masyarakat merasa ter-*integrated* dengan konstruk keilmuan keagamaan yang memang telah diyakini sebagai salah satu 'modal' untuk kebahagiaan hidup.

Dengan upaya tersebut, gagasan masa depan pembidangan keilmuan *wa bi al-khusus* ilmu-ilmu keagamaan di UIN dapat ditelusuri dari dimensi sejarah, filsafat ilmu, dan sosiologi (agama). Dari sejarah, persoalan yang selalu dihadapi adalah penempatan ruang-ruang sejarah ke dalam ruang-ruang suci dan terlarang yang tidak dapat disentuh apalagi dirubah. Kondisi demikian menempatkan UIN untuk berhadap-hadapan dengan sejarahnya sendiri. Dari aspek filsafat ilmu, gagasan pembidangan semestinya berangkat dari konsep dan untuk konsep bukan dari konsep untuk kepentingan yang bersifat teknis. Oleh karena itu, dimensi-dimensi filosofis semestinya bisa menjadikan pola pembidangan keilmuan selalu terbuka untuk dikritisi dan diperbaiki. Di sisi lain, dari aspek sosiologi agama diharapkan dapat melahirkan kesadaran-kesadaran sosial yang menempatkan posisi sosial sederajat dengan posisi agama (baca: ilmu-ilmu keagamaan). Alasannya, dalam mewujudkan eksistensinya, agama butuh sosial sebagai wadah sementara, sosial butuh agama karena agama merupakan sumber, perekat, dan dinamisator institusi sosial.[29]

Pada tahap selanjutnya, perlu adanya ketegasan dan kejelasan bahwa pembidangan ilmu pengetahuan dengan pembidangan keilmuan untuk suatu fakultas[30] adalah dua hal yang berbeda. Pem-

---

[28] Tentang penjabaran konsep integrasi-interaksi ini dapat dilihat dalam Pokja Akademik, *Kerangka Dasar keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006).

[29] Spirit ini kemudian dituangkan oleh Kuntowijoyo dalam *Islam sebagai Ilmu*, (Yogyakarta: Tiara Wacana: 2003).

[30] Semestinya harus ada penjelasan yang utuh dan mendasar apa sesungguhnya konsep dasar dari fakultas dan jurusan dalam suatu perguruan tinggi. Hal

bidangan keilmuan, sebagaimana telah dijelaskan di atas, memiliki cakupan persoalan yang amat kompleks. Sementara pembidangan keilmuan dalam konteks kefakultasan dan penjurusan lebih banyak didasarkan oleh suatu pilihan dalam mengambil sikap. Artinya, yang dibutuhkan oleh pembidangan keilmuan dalam naungan fakultas atau jurusan tertentu adalah konsistensi bahwa pembidangan seperti itu diambil dan diputuskan dengan alasan-alasan tertentu, lepas dari kemudian muncul banyak gugatan apakah pembidangan tersebut mengusung problematika epistemologinya tersendiri. Bahkan, tidak jarang pola pembidangan tersebut juga lebih banyak termakan oleh persoalan teknis. Oleh karena itu, pembidangan keilmuan dalam ranah diskursus semestinya menjadi spirit bagi proses pembidangan keilmuan dalam arti praksis sebagaimana tercermin di dalam fakultas atau jurusan. Dan, pembidangan keilmuan dalam arti praksis tersebut seyogyanya membuka dari atas perihal-perihal persoalan substantif di balik berdirinya suatu fakultas karena kokoh berdirinya suatu fakultas dengan ribuan mahasiswanya tidak akan cukup dapat bertahan jika tidak disertai dengan fondasi keilmuan yang kuat dan memadai.

Pada tahap munculnya kesadaran-kesadaran itulah, kita baru dapat memulai mengevaluasi, merumus ulang pembidangan ilmu pengetahuan dalam ruang-ruang konsentrasi untuk melahirkan sarjana yang mumpuni (*al-kulli*) dan *capable* (fakultas). Dengan prinsip demikian, suatu fakultas tidak didirikan untuk sekedar kelanjutan eksistensi kehidupan manusia tetapi yang lebih penting justru untuk mempertahankan kualitas kehidupan itu sendiri. Logiknya, suatu bidang keilmuan yang disuguhkan hanya untuk

---

itu penting jika kita melihat konsep *al-kulliyyah* dalam bahasa Arab, sebagai terjemahan dari fakultas, ternyata konsep *al-kulliyyah* itu berbeda dengan fakultas. Filosofi *al-kulliyyah* (ke-*menyeluruh*-an) lebih pada suatu gambaran bahwa kajian-kajian dalam suatu *al-kulliyyah* (ex. *kulliyyahushul al-din*) dikaji secara tuntas, menyeluruh, dan mendalam. Sementara yang dimaksud dengan fakultas dari bahasa Inggris *faculty*—dari bahasa Latin *Facultas*—yang berarti *capability* atau *qudrah*, kapasitas, kemampuan untuk melakukan atau mengerjakan sesuatu. Dengan demikian, dengan masuk suatu fakultas tertentu maka diharapkan mereka punya kapasitas keilmuan tertentu yang mereka kuasai.

kepentingan sesaat, maka konsekuensinya bidang keilmuan tersebut hanya akan eksis dalam waktu yang singkat. Sebaliknya, jika suatu bidang keilmuan yang disuguhkan untuk kepentingan jangka panjang, makabidang keilmuan tersebut diharapkan dapat eksis untuk jangka waktu yang panjang. Oleh karena itu, persoalan substantif keilmuan yang ada di masyarakat perlu dievaluasi; *pertama*, sejauhmana masyarakat dapat memahami pola-pola perkembangan keilmuan yang berkembang selama ini; *kedua*, apakah masyarakat disadarkan atas keterbatasan-keterbatasan yang ada pada bidang-bidang keilmuan yang berkembang tersebut; dan *ketiga*, apakah masyarakat juga tahu perihal mana yang sesungguhnya merupakan produk suatu ilmu dan mana yang sesunggunya merupakan proses dalam dan dari suatu ilmu. Sebagai contoh, jurusan teknik informatika yang ada sekarang ini, menurut hemat saya, lebih merupakan sarana pembelajaran suatu produk ilmu dari pada sarana pembalajaran proses ilmu. Hasilnya sarjana teknik informatika hanya mampu menggunakan suatu produk teknik informatika dan tidak bisa memproduksi teknik informatika.

Dengan demikian, perlu juga merumuskan ulang bidang keilmuan atau pengkajian dalam suatu fakultas baik dalam dalam lingkup kecil maupun lingkup yang lebih luas.Dalam lingkup kecil atau tepatnya dalam ranah internalsuatu institusi pendidikan, kurikulum memiliki peran sentral sehingga harus menjadi prioritas utama. Kurikulum tidak saja berfungsi untuk menerapkan bahan ajar menuju pada proses pembelajaran. Kurikulum juga berfungsi untuk membaca secara keseluruhan bidang keilmuan ketika diterapkan dalam proses perkuliahan atau pembelajaran, evaluasi, serta aplikasinya ketika pengetahuan tersebut dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Persoalannya, sampai sekarang kurikulum selalu dinomor-duakan, khususnya bagi pendidik yang latar belakangnya non-kependidikan, bahkan ada indikasi di kalangan internal UIN yang cenderung merendahkan mereka-mereka yang konsen pada bidang kependidikan. Padahal, hanya dengan dan melalui kurikulum itulah pengembangan suatu bidang keilmuan dapat terjamin. Kelemahan, kelebihan, kritik, evaluasi dan

pengembangan suatu bidang keilmuan pertama kali diketahui, secara internal dalam institusi pendidikan hanya melaluikuri-kulum. Untuk itu perlu upaya pemberdayaan peran kurikulum dan kapasitasnya sebagai penggerak sekaligus wadah bagi proses kritik, evaluasi, dan pengembangan keilmuan, khususnya dalam ranah metodologis-prkasis.

Di bagian akhir pembahasan ini penulis menyimpulkan bahwa gagasan tentang pembidangan keilmuan di UIN secara real maupun yang ideal membutuhkan pemikiran matang. Kecermatan dan kejelian semua pihak dibutuhkan untuk membaca ulang sejarah, membaca ulang pesan-pesan sosial, merefleksikan lebih lanjut fakta-fakta ilmiah dalam khazanah keilmuan, memahami peran sentral pendidikan dan khususnya kurikulum, dan menjun-jung tinggi asas keterbukaan dan kebersamaan di dalam institusi yang ditunjukkan dengan satu visi. Dengan kecermatan tersebut diharapkan pola pembidangan keilmuan yang ada sekarang ini dan bidang-bidang kajian yang akan diusulkan untuk tahun-tahun ke depan memiliki fondasi yang kuat secara historis dan filosofis, dapat dikelola secara baik dengan suatu sistem yang memadai, serta dapat berbuah dan bermanfaat untuk kepentingan umat manusia secara keseluruhan. Dengan itu, usaha-usaha pembidangan keil-muan betul-betul menjadi amal jariyah bagi semua pihak yang ada di institusi.

G. Menalar Ulang Studi Islam

Perkembangan studi Islam,[31] baik dari segi objek studi maupun dari segi partisipasi masyarakat, menurut penulis, tidak serta merta berjalan seiring dan atau disertai dengan peningkatan pemahaman terhadap ajaran dan aspek keislaman di tengah masyarakat. Bahkan tidak sedikit bukti yang menunjukkan bahwa meningkatnya wacana studi Islam justru melahirkan anggapan-anggapan negatif

---

[31] Maksud *studi Islam* dalam tulisan ini penulis rumuskan dengan: *seluruh bangunan dan aktivitas diskursif yang memproduksi kajian-kajian keislaman dalam arti seluas-luasnya, baik cakupan waktu, tema, tempat, metode, mau-pun tokohnya dalam ruang historisitasnya yang kompleks*.

di kalangan sebagian masyarakat. Fenomena yang penuh dengan ironi di atas salah satunya, menurut penulis, disebabkan oleh pemahaman dikotomis antara subjek pengkaji dan masyarakat yang dijadikan objek pemikiran. Padahal, pemikiran dikotomis yang demikian itu akan selalu menghadirkan fenomena keberjarakan antara dinamika pewacanaan studi Islam di satu sisi dan dinamika fenomena keislaman masyarakat di sisi lain.

Berpijak dari problem teoretik dan praksis di atas, tulisan ini berusaha membaca kecenderungan fenomena dikotomis dan keberjarakan studi Islam. Hal demikian beralasan karena munculnya asumsi-asumsi dikotomis dan keberjarakan di atas lebih disebabkan oleh kesalah-mengertian intelektual dan kesalah-pemahaman tentang esensi studi Islam dan eksistensi masyarakat.[32] Untuk itu, tulisan ini berupaya merumuskan pemahaman kesatuan subjek-objek yang menempatkan wacana studi Islam sebagai fenomena wacana masyarakat (Islam). Dengan demikian, tulisan ini memosisikan diri sebagai langkah awal upaya perumusan wacana studi Islam dalam kerangka satu kesatuan fenomena dalam masyarakat. Signifikansinya, *pertama*, adanya landasan pemikiran bahwa suatu gagasan tidak bisa lepas dari ranah sosialnya dan, bahkan, gagasan tidak sekadar dimunculkan dalam suatu ruang kecil yang bernama biografi. Artinya, selama ini korelasi antara pemikiran dan ranah sosial hanya dimaknai sebatas latar belakang kehidupan sosial sang pemikir. Padahal, jika mengikuti kaidah-kaidah yang dikembangkan dalam sosiologi, makna latar belakang pemikiran tentu tidak sebatas itu.

Kedua, sumbangan pemikiran keislaman tidak sekadar persoalan apa yang telah diberikan kepada masyarakat. Hal lain yang lebih penting justru terletak pada apa sebenarnya yang dibutuhkan oleh masyarakat atau sekurang-kurangnya, bagaimana kemudian dipahami bahwa masyarakat memang membutuhkan hasil-hasil pemikiran dari studi Islam tersebut. Persoalan yang demikian itu

[32] Hal itu dipahami secara jernih oleh Hughes dalam Aaron W. Hughes, *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline* (London: Equinox, 2007), hlm. 1-8.

hanya bisa diawali dengan menelaah secara mendalam bagaimana gagasan-gagasan dan studi-studi keislaman itu lahir dalam proses dialektikanya dengan masyarakat. Terkait dengan itu, kepentingan untuk menalar ulang persoalan-persoalan teoretik-metodologis yang berasal dari teks maupun masyarakat amatlah perlu untuk dikaji ulang.[33] Untuk itu, dari tulisan ini diharapkan bisa menghadirkan suatu rumusan penalaran yang dapat menjadi landasan pijak bagi suatu dalil tentang makna bahwa sebuah gagasan selalu dirumuskan dalam konteks dan kepentingan sosialnya.

Oleh karena luasnya perspektif sosiologis, pembacaan atas pola dialektik di atas bisa dengan menggunakan perspektif sosiologi pengetahuan seperti digagas oleh Peter L Berger. Secara sederhana, gagasan teoretik Berger dilatarbelakangi oleh pemikiran bahwa sosiologi pengetahuan harus didefinisi ulang dalam level empiris, yaitu sebagai teori yang digolongkan sebagai disiplin empiris sosiologi.[34]

Menurut Berger, penegasan ini penting, karena selama ini sosiologi pengetahuan lebih peduli terhadap kaitan sosial dengan pengetahuan dari pada dimensi-dimensi yang terkait dengan persoalan lebih abstrak dari dinamika sosial manusia. Padahal, dimensi sosiologis dari perkembangan tersebut sama pentingnya. Untuk itu, ia menekankan bahwa sosiologi pengetahuan akan selalu berkait tidak hanya dengan berbagai varian empiris "pengetahuan" di masyarakat, tetapi juga dengan proses di mana seluruh unsur "pengetahuan" berada dalam ranah yang mapan secara sosial sebagai suatu realitas.[35] Baginya, sosiologi pengetahuan harus konsen dengan pandangan apapun tentang "pengetahuan"yang ada di masyarakat tanpa memperhatikan validitas atau invaliditas, dengan kriteria apapun. Sejauh pengetahuan manusia dibangun,

---

[33] Carl W. Ernst & Richard C. Martin (eds.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (South Carolina: The University of south Carolina Press, 2010), hlm. 2.

[34] Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 14.

[35] *Ibid*., hlm. 3.

ditransmisikan, dan dikelola dalam situasi sosial, sosiologi pengetahuan harus berusaha untuk memahami proses tersebut. Dengan kata lain, menurut Berger, sosiologi pengetahuan berkonsentrasi secara penuh terhadap analisis kontruksi sosial atas realitas.[36] Dalam tulisannya yang lain, ia menjelaskan bahwa tugas sosiologi pengetahuan adalah menganalisis bentuk sosial pengetahuan, tentang proses di mana individu-individu mendapatkan pengetahuan ini dan tentang organisasi institusional dan distribusi sosial pengetahuan.[37]

Menurut Berger, rumusan konseptual tentang dimensi sosial sebuah pengetahuan yang dikembangkan atau berkembang di masyarakat berawal dari proses eksternalisasi (*externalization*) kemudian beranjak ke dalam proses objektivasi (*objectification*) dan terakhir menuju proses internalisasi (*internalization*). Berger menjelaskan demikian,[38]

> Proses dialektik fundamental dari masyarakat terdiri dari tiga momentum, atau langkah, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi adalah suatu pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis maupun mentalnya. Objektivasi adalah disandangnya produk-produk aktivitas itu baik fisik maupun mental, suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktaan (faksitas) yang eksternal terhadap, dan lain dari, produser itu sendiri. Internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif. Melalui eksternalisasi, masyarakat merupakan produk manusia. Melalui objektivasi, masyarakat menjadi suatu realitas *sui generis*, unik. Melalui internalisasi, manusia merupakan produk masyarakat.

---

36 *Ibid.*

37 Peter L. Berger & Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge,"...., hlm. 69.

38 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1968), hlm. 4.

Proses pemahaman atas studi-studi keislaman dengan kerangka sosiologi pengetahuan adalah dengan menempatkan studi Islam pada wilayah realitas sosial atau fenomena kemasyarakatan dengan berbagai varian, pola, dan tingkat apresiasi yang berbeda. Oleh karena dimensi sosiologis atas studi Islam merupakan penelaahan dan pemahaman atas realitas sosial studi Islam, penelusuran atas konsep dan alasan di balik pentingnya pengamatan dimensi sosiologis studi Islam sebagai pengetahuan perlu dieskplorasi lebih lanjut. Dimensi sosiologis studi ini terletak pada posisi dan peran masyarakat, khususnya masyarakat intelektual, dalam memahami, mengembangkan, dan mengkritisi studi Islam. Studi Islam diletakkan pada posisi dan peran masyarakat dalam memahami studi Islam. Oleh karena itu, sebagaimana ditulis oleh Waardenburg:[39]

> Kebenaran adalah tentang network tanda dan telah membentuk Islam yang dapat dibaca, ditafsirkan, dan dipraktikkan dalam berbagai cara yang berbeda dalam masyarakat Muslim, tidak hanya tergantung pada institusi penafsir yang berbeda tapi juga ketergantungan "infrastruktur" dan faktor-faktor politik yang berlaku di masyarakat. Selama ini, pewacanaan studi Islam lebih difokuskan pada tema atau substansi kajian daripada eksistensi kajiannya. Masyarakat intelektual lebih menekankan upaya pemahaman aspek-aspek keislaman sebagai objek dan subjek daripada pemahaman yang sesungguhnya ada dan mengada di masyarakat. Untuk itu, makna telaah sosial atas studi Islam tidak sekadar untuk membuktikan bahwa studi Islam dibangun tanpa meninggalkan dimensi sosial penggagas dan pembacanya. Telaah sosial atas studi Islam juga harus diorientasikan untuk melakukan kritik atas akar-akar asumsi dan pemahaman sosialitas studi Islam masa lampau.

H. Studi Islam dalam Realitas Diskursus Pengetahuan

Studi Islam dipahami sebagai kajian atas Islam. Istilah itu merupakan gabungan dua kata yang keseluruhannya memiliki makna yang selalu dinamis dan *interpretable*. Makna itu dikatakan dinamis

[39] Jacques Waardenburg, "Islamic Studies and the History of Religions: An Evaluation", Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies*, hlm. 205.

karena kedua kata tersebut memunculkan interpretasi-interpretasi yang berbeda sesuai dengan kemauan penafsirnya. Oleh Arkoun, munculnya problem studi Islam disebabkan oleh pemaknaan terhadap kedua kata tersebut yang multitafsir. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa diskursus akademik studi Islam yang ada selama ini masih membutuhkan penjelasan lanjut atas teori, disiplin, maupun konsepnya yang semuanya masih selalu diasosiasikan dengan kata "Islam".[40]

Pendapat Waardenburg tentang makna dan cakupan Islamic studies merupakan salah satu rumusan yang cukup komprehensif. Oleh karena itu, pandangan tersebut dapat digunakan sebagai acuan atas konsep studi Islam. Ia menyatakan pendapatnya dalam kutipan berikut ini:[41]

> Studi Islam meliputi kajian agama Islam dan tentang aspek-aspek keislaman masyarakat dan budaya Muslim... Atas dasar pembedaan di atas, kiranya mungkin untuk mengidentifikasi tiga pola kerja yang berbeda yang masuk dalam ruang umum studi Islam.
>
> (1) Pada umumnya kajian normatif agama Islam dikembangkan oleh sarjana Muslim untuk memperoleh ilmu pengetahuan atas kebenaran keagamaan (Islam). Kajian ini mencakup kajian-kajian keagamaan tentang Islam, seperti tafsīr al-Qur'ān, ilm al-Hadīts, jurisprudensi (*fiqh*), dan teologi metafisika (*ilm al-kalām*). Biasanya, kajian ini berkembang di masjid-masjid atau sekolah keagamaan (madrasah). Biasanya, di universitas atau institut-institut keislaman yang ada di negara-negara Muslim, bidang-bidang di atas masuk dalam kajian tentang syari'ah, ilmu-ilmu agama (*Ushūl al-Dīn*). Ini perlu diperhatikan karena bagaimana pun, kajian-kajian normatif di atas juga digeluti oleh orang-orang non Muslim, seperti intelektual Kristen

[40] Muhammed Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. 1 (Oxford: The Oxford University Press, 1996), hlm. 332.

[41] Jacques Waardenburg, "Islamic Studies", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, Vol. 7 (New York: MacMillan, 1996), hlm. 457.

yang menarik dirinya ke dalam dunia Muslim atau untuk membangun sebuah teologi agama dalam ruang khusus yang telah ditetapkan dalam Islam.

(2) Kajian non-normatif agama Islam. Biasanya kajian ini dilakukan di universitas-universitas dalam bentuk penggalian lebih mendalam apa yang telah dikaji oleh Islam sehingga kemudian menjadi suatu ajaran keagamaan dalam Islam dan apa yang terus mengalami perkembangan dalam Islam sehingga menjadi sesuatu yang hidup secara dinamis dalam bentuk ekspresi faktual keagamaan Muslim. Kajian non-normatif seperti ini juga dilakukan, baik oleh intelektual Muslim maupun non-Muslim, di mana mereka berusaha melakukan observasi dengan aturan-aturan umum yang ada dalam penelitian keilmiahan, yang kemudian sering disebut dengan studi-studi Islam.

(3) Kajian non-normatif atas berbagai aspek keislaman yang berkait dengan kultur dan masyarakat Muslim. Dalam lingkup yang lebih luas, kajian ini tidak secara langsung terkait dengan Islam sebagai suatu norma. Kajian ini mengambil cakupan konteks yang cukup luas, mendekati keislaman dari sudut pandangan sejarah, literatur, atau sosiologi dan antropologi budaya, dan tidak hanya terfokus pada satu perspektif, yaitu studi agama.

Pandangan Waardenburg di atas cukup memadai dalam konteks realitas dimensi-dimensi keislaman yang memang telah, sedang, dan akan selalu ditelaah dari waktu ke waktu. Dengan kata lain, semua aspek di atas menempatkan dan memfokuskan Islam sebagai ikatan (*common bond*)-nya dan landasan bagi rancang bangun sosial. Sebagai bahan pertimbangan, penulis memahami bahwa dalam lingkup internal Islam, sebelum orientalis muncul untuk memahami Islam, studi Islam telah dilakukan dengan berbagai pola dan variasinya masing-masing. Bahkan di era kenabian sekalipun. Sehingga bagi penulis, adigium *la islama illa bi dirasatin* merupakan bukti terintegrasinya Islam dengan proses kajian di dalamya. Namun demikian, secara formal, istilah *Dirāsāt Islāmiyyah* baru muncul pada era abad ke-20, teruatama di universitas-universitas di Timur Tengah. Istilah ini pada awalnya diterapkan di Al-Azhar baru kemudian digunakan oleh IAIN pada era 1960-an sampai

1990-an. Semua itu, di sisi yang lain, menjadi bukti adanya konsep "studi Islam" meskipun dalam konteks pemaknaan yang cenderung berbeda antara satu ruang kajian dengan ruang kajian yang lain.

Dalam konteks ini memahami studi Islam dalam sudut pandang yang digunakan oleh al-Ghazālī (w. 1111 M), Ibn Khaldūn (w. 1406 M), dan Marshall G.S. Hodgson (w. 1968 M) dapat dijadikan sebagai suatu perspektif. Al-Ghazālī menawarkan suatu sistematika baru dalam pemaknaan ajaran-ajaran keislaman, meski cenderung monolitik atau dibuat dalam suatu atap. Sebaliknya, Ibn Khaldūn berusaha memahaminya pada ranah sosialitas sebuah dinamika pengkajian berbagai aspek dalam Islam. Hudgson telah menghadirkan konstruksi pola "studi Islam" klasik yang lebih apresiatif.

Pandangan al-Ghazālī sering merepresentasikan sebuah segmen sufisme yang justru sering bertolak belakang dengan paradigma yang dikembangan oleh pengetahuan yang menjadi ruh bagi studi Islam. Meski demikian, apresiasi al-Ghazālī telah menghadirkan "kajian" (baca: studi) dalam Islam dengan sebuah karakter pemaknaan yang konsisten. Semua itu ia tulis, terutama, dalam kitab *al-Ihyā* dan *al-Munqid*-nya. Sebaliknya, pandangan Ibn Khaldūn tercermin dalam kajiannya tentang berbagai macam ilmu pengetahuan berikut sistematika, metode, dan konstruksinya.[42] Pembahasannya merupakan konstruksi teoretik "studi" Islam pada era-era sebelumnya dengan mengambil sejarah sosial sebagai sudut pandangnya.

Berbeda dengan kedua pemikir itu, Marshall Hodgson yang seorang orientalis, historiografinya tentang studi Islam memaparkan Islam dalam sebuah konstruksi historis-kritis. Hodgson memberikan makna yang mendalam dan komprehensif bagi bangunan pemahaman studi Islam klasik. Dalam konteks kekinian, pemahaman di atas sangat membantu, terutama dalam dimensi kesejarahan Islam sebagai sebuah peradaban.[43]

---

[42] Kajian ini terdapat pada *Chapter 6. The Various Kind of Sciences. The Methods of Intruction. The Condition that Obtain in these Connection.* Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, trans. Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1989), hlm. 333-459.

[43] Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I (Chicago: Chicago University Press, 1974), hlm. 76.

Inspirasi-inspirasi atas penjelasan di atas dengan gambling menunjukkan bagaimana studi Islam terbangun dalam ranah sosial dan keilmiahannya. Studi Islam dalam dataran substantif merupakan kajian yang memiliki basis keilmiahan dan dengan mana proses-proses pemikiran yang dikembangkan berada dalam jalur tersebut. Makna basis keilmiahan di atas ternyata tidaklah monolitik, melainkan plural. Seorang pengkaji dimungkinkan berbeda dengan pengkaji yang lain. Sehingga secara eksistensial, makna basis keilmiahan dalam studi Islam bersifat plural. Fakta pluralitas tersebut menjadi acuan bagi realitas keragamaan pola pengkajian Islam sebagaimana tercermin dalam pemikiran keduanya. Namun, keragaman pemikiran tidak akan ada artinya tanpa memahami makna-makna terdalam dari suatu pemikiran. Kesalahpahaman dalam kasus-kasus pemikiran keagamaan terjadi karena proses pemahaman pemikiran sering dikendalikan oleh keinginan pembaca dengan paradigmanya sendiri.

Studi Islam adalah kajian seluruh aspek keislaman dengan kerangka ilmiah yang didasarkan fakta pluralitas kesejarahan manusia, latar sosial, kerangka keilmuan, dan orientasi kajian. Dinamika kesejarahan Islam adalah dinamika studi Islam yang berkembang sejak Islam itu lahir. Studi Islam berkembang karena kerangka yang dibangun selalu dalam tumpuan rasionalitasnya masing-masing yang mewakili zamannya. Dari titik pijak ini, studi Islam diorientasikan agar menjadi bagian integral dari konstruksi masyarakat sekaligus mengakar dan menjadi bagian integral dari proses dinamika keagamaan masyarakat. Orientasi tersebut penting karena lingkungan masyarakat adalah lingkungan yang dibuatnya sendiri (individu per individu) dan dibuatnya secara sosial.

Seperti telah disinggung di atas, studi Islam adalah sebuah disiplin akademis.[44] Sebaliknya, Islam adalah objek material dari sebuah disiplin kajian. Kajian atas objek tersebut diistilahkan sebagai studi Islam atau *Islamologi*.[45] Pengkajinya diistilahkan dengan orientalis,

---

[44] Meminjam istilah yang digunakan Arkoun dalam "Islamic Studies: Methodologies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islam*, Vol. I (Oxford: The Oxford University Press, 1996), hlm. 332.

[45] Di antaranya adalah Arkoun dalam "Islam *Les expressions] Problèmes épis-

Islamis[46] atau Islamolog. Terlepas dari berbagai perbedaan istilah yang ada, studi Islam tidak bisa terpisah dari paradigma pengetahuan. Istilah studi Islam sebagai pengetahuan sengaja digunakan secara konsisten untuk membedakan term itu dengan studi Islam sebagai nilai. Studi Islam sebagai sistem pengetahuan, menurut hemat penulis, tepat digunakan karena wilayah kajian studi Islam secara eksistensial berada pada wilayah riil kemasyarakatan.[47] Menempatkannya pada ranah pengetahuan berarti menempatkannya sebagai sebuah kultur,[48] sebuah dinamika.[49]

Dinamika studi Islam selalu terjebak pada dua pandangan.[50] (1) studi Islam yang jatuh pada wilayah ilmu pengetahuan akan kehilangan muatan normatifnya (*value*/doktrin) sebagai sistem ajaran, dan (2) studi Islam yang jatuh pada wilayah normatifnya akan kehilangan muatan rasionalitas/kognitifnya. Kedua pandangan tersebut sama-sama tidak tepat. Dengan mengusung sistem ajaran (*value*), studi Islam tidak pernah lepas dari dimensi kognitifnya agar diterima di masyarakat. Begitu pula studi Islam dengan mengusung "jubah" pengetahuannya tidak bisa lepas dari dimensi normatifnya karena sebuah pengetahuan adalah sebuah kepentingan. Artinya, sebuah konstruk pengetahuan di masyarakat sebenarnya tidak berjalan satu arah dari subjek ke objek tetapi berjalan dalam pola dialektis antara keduanya.[51]

Lepas dari perdebatan yang ada, studi Islam sebagai pengetahuan dimaknai sebagai sebuah fakta atau informasi yang perlu

---

témologuies" dalam *Encylopaedia Universalis*, Corpus 12 (Paris: Encylopaedia Universalis 1998), hlm. 676-672.

46 Untuk kedua istilah tersebut peneliti ambil dari Asaf Hussain (ed.), *Orientalism, Islam, and Islamists* (Vermont: Amana Books, 1984).

47 Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967).

48 E. Doyle McCarthy, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1996).

49 Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies"..., hlm. 337.

50 Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. xvi-xix.

51 C. Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm. 3-8.

diketahui dan digulirkan oleh masyarakat. Pengetahuan atas fakta atau informasi ini sifatnya umum. Dalam makna harfiah, pengetahuan tidak berurusan dengan apakah fakta atau informasi itu benar adanya atau tidak. Artinya, pengetahuan yang sesungguhnya adalah pengetahuan sebagaimana adanya dan senyatanya yang berkembang di masyarakat. Ketika pengetahuan dimasukkan dalam ruang realitas, pengetahuan harus dibedakan dengan pengetahuan institusional yang bersifat formal. Dalam hal ini, Berger menjelaskan bahwa pengetahuan seseorang tentang dunia terderivasi secara sosial dan harus kuat secara sosial. Artinya, pengetahuan selalu terkait dengan sistem legitimasi,[52] baik legitimasi dalam arti yang paling artifisial maupun dalam arti yang menyeluruh, seperti ideologi atau agama. Secara normal, legitimasi yang demikian itu akan terjadi dalam bentuk-bentuk institusional tertentu. Tetapi, orang harus hati-hati untuk tidak mencampuradukkan "pengetahuan" dengan institusi formal pengajaran atau legitimasi secara institusional yang terorganisasi secara ideologis. Menurut Berger, Pengetahuan individu' tentang *universum* (dunia) diperoleh secara sosial dan harus juga ditopang secara sosial. Normalnya legitimasi ini akan terjadi dalam bentuk institusional khusus. Tapi orang harus hati-hati untuk tidak mencampuradukkan antara "pengetahuan" (yang memiliki makna konfigurasi *universum*) dengan institusi-institusi formal pembelajaran atau legitimasi.[53]

Hal yang sama juga terjadi dalam studi Islam. Jika studi Islam dikembalikan pada wilayahnya sebagai suatu pengetahuan di masyarakat, persoalan validitas tidak menjadi pertimbangan penting atas keberadaanya. Yang menjadi fokus perhatian adalah bagaimana proses pengelolaan penalaran yang berkembang di tengah masyarakat itu. Proses itulah yang, dalam satu pers-

[52] Menurut Berger, legitimasi adalah "langit-langit kognitif dan normatif" yang melindungi dunia sosial atau pranata-pranata dalam masyarakat dalam bentuk proses penjelasan dan justifikasi. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 92-127.

[53] Peter L. Berger, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge," *Sociology and Sosial Research*, Vol. 47, 1963, hlm. 65.

pektif, diistilahkan dengan aktivitas-aktivitas pemahaman (*acts of understanding*).[54]

Sebagai aktivitas pemahaman keislaman, studi Islam telah mendapatkan legitimasi sejak kelahiran Islam. Artinya, Islam, sebagai agama pun, telah menunjukkan komitmennya pada aktivitas-aktivitas pemahaman yang secara integral berkembang seiring dengan sejarah perkembangan Islam sebagai suatu agama dan peradaban. Persoalan yang kemungkinan muncul adalah pemaknaan tindakan pemahaman yang ada dalam Islam sebagai agama dengan tindakan pemahaman di luar agama atau ilmu. Perbedaan dan sekaligus persoalan ini menjadi sejarah perdebatan yang cukup panjang menyangkut otoritas dan validitas yang menentukan bagi rumusan pemahaman tersebut. Dengan kata lain, sebagai suatu diskursus keilmuan atau pemahaman, studi Islam masih menyisakan persoalan historis, epistemologis, dan ontologisnya. Terlepas dari persoalan yang ada, studi Islam telah memberikan ruang bagi proses pemahaman keilmiahan, baik dalam arti material maupun formal. Proses keilmiahan dengan tatanannya yang diakui secara bersama-sama akan bermetamorfosis sebagai pengetahuan objektif dan memiliki fungsi untuk melakukan legitimasi-legitimasi secara sosial.

Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih memadai, pandangan bahwa studi Islam merupakan kajian yang salah satu basis ilmiahnya, dalam konteks kemodernan, berada dalam studi agama, perlu dicermati lebih lanjut.[55] Ketika studi Islam dikembalikan dalam wadah awalnya, yaitu studi agama, sejarah, konstruksi *episteme*, orientasi, dan berikut problem-problemnya yang ada dalam

---

[54] Peneliti mengambil istilah James R. Prambrun dalam "Science, Theology, and Acts of Understanding", *Science et Esprit*, Vol. 58, No. 1, 2006, hlm. 59-79.

[55] Pandangan demikian ini juga ditekankan lebih awal oleh Richard C. Martin dan Fazlur Rahman, meski dengan beberapa catatan. Richard C. Martin (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985). Lihat juga dalam Charles J. Adams, "The History of Religions and the Study of Islam", Joseph M. Katagawa (ed.), *History of Religions: Essays on the Problems of Understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), hlm. 178-192.

studi agama, juga berimbas pada studi Islam. Kesejarahan studi agama dan studi Islam memang memiliki persamaan dan perbedaan.

Terlepas dari berbagai unsur problematik yang ada, mendudukkan studi Islam dalam sebuah proporsi yang jelas tampaknya lebih penting daripada mengkajinya secara serius, tetapi tidak berangkat dari suatu starting point yang jelas. Dengan berangkat dari perspektif studi agama, studi Islam masuk ke dalam perbincangan dan persoalan klasik, seperti perdebatan antara para pengkaji yang cenderung menempatkan dirinya pada ranah *historian/ believer* dan *outsider/ insider*, persoalan epistemologi yang menjadi dasar pijak pemikiran, persoalan pemaknaan yang akan diusung,[56] dan persoalan lain yang selalu muncul dalam diskursus studi agama.

Berangkat dari pemikiran di atas, menghadirkan ruang pemahaman yang diyakini sebagai dasar pijak untuk pembacaaan dan pemahaman atas studi Islam akan selalu masuk dalam ruang s*cientific discourse*-nya yang khas. Oleh karena itu, dalam konteks ini, studi Islam pada akhirnya tidak dalam posisi untuk menunjukkan atau mengusung "kebenaran" (*the truth*), studi Islam hanya menunjukkan dan mengusung bagaimana Islam dalam berbagai aspeknya merajut dirinya dalam ranah realitas sosial. Dengan dasar pijak ini, studi Islam tidak berarti terbebas dari berbagai kepentingan. Letak kecarut-marutan nilai-nilai keislaman itu justru muncul ketika pemaknaan atas ajaran tidak diposisikan secara proporsional dari justifikasi sejarah sosialnya. Bahkan, justifikasi sosial seakan menjadi payung pembenaran bagi sebuah keyakinan. Menurut Berger, hal itu disebabkan oleh kerangka pemahaman yang tidak diformat sedemikian rupa sehingga menjadi ajaran tersendiri.[57]

---

[56] Douglas James Davies, *Meaning and Salvation in Religious Studies* (Leiden: E.J. Brill, 1984).

[57] Peter L. Berger & Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge,"..., hlm. 417-427.

I. Realitas Sosiologis Studi Islam

Islam memiliki berbagai dimensi. Salah satu dimensi yang ada di dalam agama ini adalah dimensi ajaran atau doktrin. Dimensi ini menjadi titik tekan utama pengembangan Islam di masyarakat dan dilakukan melalui dua pola yang saling terkait dan menimbulkan *causa per affectum* "sebab akibat", yaitu pola doktrinasi dan pola diskursif. Pola pertama mengidealkan kekuatan struktur objektivitas internalnya, sedangkan pola kedua mengidealkan kekuatan struktur rasionalitas eksternalnya. Dalam konteks doktrinasi, studi Islam membentuk identitas keagamaan yang menjamin keberlangsungan substansi, fungsi, dan peran agama bagi dan untuk penganutnya. Sebaliknya, dalam konteks diskursif, studi Islam membentuk rasionalitas keagamaan yang menjamin tegaknya konstruksi argumentasi substansi, fungsi, dan peran agama bagi dan untuk masyarakatnya. Selanjutnya, konteks ini membentuk jati dirinya pada lembaga-lembaga studi Islam, baik dalam bentuk formal maupun non-formal dalam upayanya mempertahankan sekaligus menjadi sumber dan proses inspirasi dinamika Islam di dalam masyarakat.

Sebagai suatu agama dan seperangkat ajaran, Islam merupakan tuntunan dan pedoman bagi pemeluknya dalam menjalani kehidupan, baik dalam konteks hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan alam, maupun manusia dengan Tuhannya. Idealitas tersebut menempati ruang utama dalam khazanah pertumbuhan dan perkembangan penelaahan tentang Islam dari zaman ke zaman. Idealitas tersebut merupakan visi dan misi yang selalu mendatangkan inspirasi bagi para pemikir Islam untuk menerjemahkan dan merealisasikan makna di atas. Meskipun demikian, inspirasi-inspirasi yang tertuang dalam studi Islam justru belum dianggap mampu memberikan jawaban atas persoalan umat. Bahkan, studi Islam hadir, tetapi justru kerap terlepas dari problem nyata yang dihadapi umat Islam.

Dalam konteks sosiologi pengetahuan, dapat dibaca bahwa studi Islam telah berkembang sejak era kenabian. Pada era ini, pemahaman-pemahaman tentang Islam disampaikan melalui

huthbah, dialog, dan forum-forum diskusi di masjid (*halqah* dan *ribath*). Pada era-era berikutnya, studi Islam berkembang seiring proses ekspansi peradaban Islam yang semakin meluas. Pada era-era itulah, Islam ditelaah dalam berbagai dimensi. Dimensi teologi mengabadikan nama-nama seperti Abū al-Hasan al-Asy'ārī dan 'Abd al-Jabbār; dimensi filsafat melahirkan nama-nama seperti al-Kindī, Ibn Sīnā, dan al-Farābī; dimensi hukum melahirkan empat madzhab fiqih. Dimensi al-Hadīts melahirkan al-Imām al-Sittah, sementara dimensi sufistik melahirkan tokoh seperti al-Ghazālī. Nama-nama di atas sekadar merupakan contoh dalam menggambarkan fakta dinamika intelektual Muslim pada zamannya.

Harus diakui bahwa khazanah intelektualitas yang diproduksi oleh para pengkaji Islam generasi pertama telah memberikan kontribusinya yang luar biasa. Tidak bisa dipungkiri bahwa masa keemasan Islam yang dibangun oleh intelektual-intelektual Muslim generasi, menurut Arkoun, telah berhasil membangun sistem pengetahuan dalam Islam; sebuah sistem yang terbangun atas basis teks, rasio, maupun intuitif (sufisme).[58] Tetapi, pada periode selanjutnya, proses ini tidak lagi dikembangkan, tetapi justru terjebak dalam kungkungan ortodoksi pemikiran. Hasil-hasil pemikiran para mujtahid dipatenkan, diotentikkan sedemikian rupa sehingga menjadi sebuah ideologi; sejarah mereka terideologikan secara sistematis. Pengetahuan yang pada awalnya dikembangkan untuk ditelaah berubah menjadi pengetahuan mitis yang tidak bisa dikritik.[59]

Meskipun pada satu sisi, sejarah dinamika studi Islam berubah menjadi sebuah ortodoksi, pada sisi lain, seiring perkembangan zaman, khazanah intelektual Muslim dan realitas masyarakat Muslim selalu mengalami dinamika sedemikian rupa. Eksistensinya sebagai objek studi atas dimensi-dimensi keislaman mencakup berbagai dimensi: dimensi normativitas Islam dan dimensi historisitas

---

[58] Hal ini sebagaimana dirumuskan oleh Arkoun dalam *Essasis Sur la Pensée Islamique* (Paris: Editions g. p. Maisonneuve et Larose, 1973), hlm. 13-49.

[59] Arkoun, "History as an Ideology of Legimitation: A Comparative Approach in Islamic and European Contexts", Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism, and the West: Cultural and Political at the End of the Millennium* (London: I.B. Tauris, 1999).

Islam. Sementara itu, dimensi subjek pengkaji, secara umum, dibagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok dominan dan kelompok kecil berpengaruh. Kelompok dominan terdiri dari para sarjana dan intelektual Islam, sedangkan kelompok kedua adalah intelektual Barat yang mempelajari Islam atau yang dikenal dengan nama orientalis.[60]

Selanjutnya, sejarah perkembangan studi Islam juga tidak bisa dilepaskan dari *orientalist scholarship*. Mereka sangat berperan dalam memahami berbagai aspek kedinamikaan Islam dari waktu ke waktu. Mereka tentunya tidak lepas dalam berbagai kepentingan. Kepentingan teologis, menurut Martin, merupakan penggerak awal bagi proses terbentuknya tradisi orientalisme. Meskipun diawali oleh "polemi" (abad 7-11 M) yang bersifat lokal, proses ini pada akhirnya mendorong munculnya benturan, citra negatif, dan sekaligus ketertarikan kolektif, baik dalam ranah sosial maupun intelektual. Kondisi itulah yang kemudian disebut sebagai studi Islam era *crusades and cluniac scholarship* (11-15 M).[61]

Pada masa berikutnya, atau era abad ke-16 sampai abad ke-19, perubahan makna dan orientasi studi Islam di Eropa mulai menemukan bentuknya yang lebih matang. Proses perubahan ini terjadi, baik karena perubahan internal di dunia Barat itu sendiri maupun persoalan-persoalan yang dimunculkan oleh dunia Islam. Perubahan internal terjadi dalam bentuk revolusi pengetahuan dan industri, sedangkan perubahan di dunia Islam yang paling mencolok adalah tradisi *Nahdlah* atau pembaruan (kebangkitan)

---

[60] Menurut Jacques Waardenburg, sampai sekarang studi Islam merupakan bagian dari apa yang disebut "Orientalism", dan perhatian tentang hal ini telah digambarkan pada fakta yang meliputi pandangan-pandangan tertentu pada masyarakat non-Barat, termasuk masyarakat Muslim. (*Until recently Islamic studies were part of what was called "Orientalism", and attention has been drawn to the fact that this implied certain views on non-Western society, including Muslim society*). Jacques Waardenburg, "Islamic Studies and the History of Religion", Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, (Berlin: mouton de gruyter, 1997), hlm. 182-183.

[61] Richard C. Martin, "Islamic Studies: History of the Field", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. 1 (Oxford: The Oxford University Press, 1996), hlm. 324-325.

Islam. Proses perubahan tersebut memiliki dampak yang cukup mendalam pada era-era berikutnya. Dampak yang paling mendasar adalah posisi studi Islam dalam pembacaan berikut berbagai alat analisisnya, seperti filologi dan historis yang dikembangkan di Barat. Di kalangan intelektual Muslim, proses di atas melahirkan pemikiran yang sering diposisikan sebagai modernis, revivalis, dan tradisionalis. Bahkan, bisa diatakan bahwa metodologi yang dikembangkan oleh orientalis tersebut pada akhirnya telah pula digunakan di kalangan intelektual Muslim yang menekuni bidang yang sama, yaitu studi Islam.

Titik pertemuan intelektual Muslim dan orientalis berada dalam ranah metodologi dan pendekatan studi Islam yang secara umum dapat dibaca pada awal lahirnya modernisme dalam Islam. Prospek, benturan, kendala, dan berbagai problem lain di dalamnya selalu mengiringi proses tersebut.[62] Perkembangan tersebut juga diapresiasikan secara singkat dan padat dalam *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems,*[63] *Approaches to Islam in Religious Studies,*[64] dan *"Islamic Studies"*[65] dalam konteks diskursus, sedang-kan tulisan Patrice C. Brodeur[66] *Mapping of Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* adalah penelaahan studi Islam dalam dimensi geografis.[67]

Dalam perkembangan selanjutnya, studi Islam berada dalam titik singgung bertemunya dua tradisi besar (tradisi Islamisis murni dan tradisi Orientalis) atas studi Islam. Dua tradisi tersebut

---

62 H. R. Gibb memberikan sumbangan yang besar dalam merekam pergolakan ini. Lihat, H.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (New York: Octagon Books, 1978).

63 Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems* (California: Undena Publications, 1980).

64 Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).

65 Jacques Waardenburg, "Islamic Studies", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7 (New York: McMillan, 2003), hlm. 457-463.

66 Patrice C. Brodeur, "The Changing Nature of Islamic Studies and American Religious Studies, Part 2", *The Muslim World*, Vol. 92, 2002, hlm. 186-187.

67 Azim Nanji (ed.), *Mapping of Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* (Berlin: Mouton de Gryter, 1997).

adalah tradisi studi Islam yang berkembang di kalangan intelektual dan dunia Islam, dan studi Islam Orientalis/Barat. Terlepas dari problem posisi keduanya, proses studi Islam terus mengalami dinamikanya yang belum selesai dan bahkan tidak akan pernah selesai. Pandangan Azim Nanji kiranya tepat untuk menjadi bagian dalam bahasan ini. Ia menyatakan bahwa lapangan studi Islam akan selalu lebih variatif dan memiliki cakupan luas, di banding masa lalu. Terdapat berbagai kemungkinan untuk meluas baik itu subjek kajian maupun metodenya, termasuk aturan Islam sebagai sebuah kekuatan budaya yang sangat berbeda.[68]

Dengan basis di atas, lembaga-lembaga studi Islam formal dan non formal yang pada awalnya mampu memunculkan para pemikir dan intelektual Islam itu lambat laun hanya berfungsi sebagai bagian dari sistem dakwah dan pengajaran ajaran-ajaran Islam. Dalam konteks keindonesiaan, fenomena tersebut telah mengakar pada lembaga pendidikan formal (dari madrasah sampai PTAI) dan lembaga pendidikan non-formal (seperti pesantren).[69] Realitas studi Islam di institusi pendidikan tinggi Islam, seperti STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri), IAIN (Institut Agama Islam Negeri), atau UIN (Universitas Islam Negeri) menunjukkan fenomena penguatan dimensi ortodoksi dari pada dimensi diskursivitasnya. Kondisi demikian menunjukkan disorientasi dan reduksi konsep studi Islam. Salah satu bukti reduksivitas fungsi studi Islam itu terlihat pada disorientasi konsep dan tujuan pemberian mata kuliah *Dirāsāt Islāmiyyah*.[70] Mata kuliah ini, yang sesungguhnya

---

68 *Ibid.,* hlm. xix.

69 Informasi bacaan lebih lanjut tentang hal tersebut dapat dilihat pada Ismaae Alee (ed.), *Islamic Studies in Asean* (Pattani: College of Islamic Studies Prince of Songkala University, 2000)

70 *Dirāsāt Islāmiyyah* meliputi tiga aspek kajian yang terdiri dari *Dirāsāt Islāmiyyah* I (Fiqh dan Ushūl Fiqh), *Dirāsāt Islāmiyyah* II (Tafsīr-Hadīts dan Ilmu Tafsīr-Hadīts), dan *Dirāsāt Islāmiyyah* III (Sejarah dan Peradaban Islam). Salah satu buku rujukan *Dirāsāt Islāmiyyah* adalah *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* karya Harun Nasution. Buku Harun Nasution merupakan representasi atas cakupan dan muatan yang ada dalam *Dirāsāt Islāmiyyah* I-III. Hal itu mulai dibakukan pada kurikulum IAIN 1988 dan 1994 sampai munculnya revisi mata kuliah MSI (*Metodologi Studi Islam*) yang kemu-

diorientasikan untuk memberikan pemahaman keislaman secara komprehensif, didesain secara sederhana. Bahkan, karena banyak mengadopsi sistem kurikulum Universitas al-Azhar, mata kuliah tersebut, sebagaimana juga mata kuliah lainnya yang ada di IAIN, dipengaruhi oleh corak studi Islam yang lebih mengedepankan konteks historis-normatif yang lepas dari konteks keindonesiaan. Padahal, menurut Meuleman, apa yang digagas oleh Harun Nasution tentang *Dirāsāt Islāmiyyah* merupakan bentuk reformasi internal institusi tersebut.[71] Namun, faktanya, gagasan-gagasan reformatif di atas belum memunculkan pencerahan keilmuan tentang Islam, tetapi justru menimbulkan gagasan-gagasan yang selalu diulang-ulang. Akibatnya, studi Islam hanya melahirkan kedangkalan gagasan dan pengabaian terhadap substansi persoalan yang ada di masyarakat. Studi ini kembali terjebak dalam pola deskriptif historis-ideologis. Oleh karena itu, tepatlah jika dalam salah satu penelitiannya, Fedrerspiel menyimpulkan kondisi tersebut dengan pernyataan berikut.

Akhirnya, hal itu dapat disederhanakan bahwa intelektual-intelektual di Asia Tenggara tidak terpaku oleh tradisi, geografi, atau ideologi. Mereka eksis dalam lingkungan intelektual yang dinamis dan mereka mengambil cakupan luas pemikiran intelektual dari dunia Muslim dan Barat dalam membangun argumentasi mereka.[72]

---

dian berubah lagi menjadi PSI (*Pengantar Studi Islam*) dalam Kurikulum IAIN tahun 1998 dan 2000. Sebagai perbandingan, Hassan Hanafi misalnya, merepresentasikan *Dirāsāt Islāmiyyah* meliputi bidang *Ushūl al-Dīn, Ushūl al-Fiqh, Ulūm al-Hikmah*, dan *Ilm al-Tasawwuf*. Lihat Hasan Hanafī, *Dirāsat Islamiyyah* (Cairo: Maktabah al-Misriyyah, t. th.).

71 Menurut Meuleman, "*Of more fundamental importance, however, were several reforms in the contents of the study programme and the methods of instruction Looking first at the contents of programme, the principal change was the introduction of general introductory course to Islamic religious studes and an increase in the attention paid to Western and Muslim Philosophy... Most of these reforms were introduced during the rectorship (presidency) of Harun Nasution at IAIN Syarif Hidayatullah* (1973-1984)." Johan Meuleman, "The Institut Agama Islam Negeri at the Crossroads", Johan Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 285-286.

72 Howard M. Fedrerspiel, "*Contemporary South-East Asian Muslim Intellectu-*

Berpijak pada fakta di atas, studi Islam di Indonesia belum memosisikan dirinya dalam proses penelusuran yang memiliki basis sosial secara proporsional. Pada satu sisi, perkembangan kajian yang ada hanya mengadopsi tradisi Barat secara *taken for granted* "apa adanya" dari pemikir Islam di luar Indonesia tanpa ada telaah lebih lanjut terhadap jatidiri, pola nalar, dan refleksi nalar studi Islam yang berbasis keindonesiaan.[73] Indikasi tersebut tidak saja menjalar pada *intellectual network* yang berada di luar institusi kampus, tetapi juga menjadi *trend* di dalam institusi kampus. Kecenderungan seperti ini dapat memunculkan sosok intelektual yang parotistik (*parrot-fashion*), suatu kecenderungan yang mengabaikan tradisi. Padahal, sesungguhnya merekalah yang menekankan aspek pentingnya pemaknaan terhadap tradisi.[74]

Studi Islam yang dilakukan oleh kelompok kedua itu, para orientalis, berlangsung sejak munculnya perdebatan teologis antara intelektual Muslim dan non-Muslim yang dimulai sejak abad ke-8 M.[75] Studi-studi yang dilakukan oleh akademisi Barat tentang ketimuran (*oriental studies*) ini kemudian menjadi suatu progam kajian khusus yang dibentuk di berbagai universitas di Eropa. Karena berbagai kepentingan yang diusung pada *oriental studies,* pada 'studi ketimuran', wacana tentang ketimuran telah berkembang sedemikian rupa sehingga menjadi suatu "isme" tersendiri yang dikenal dengan orientalisme.

Seiring dengan gencarnya berbagai kritik yang dialamatkan,

---

als: An Examination of the Sources for Their Concepts and Intellectual Constructs", Johan Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 350.

73 Lebih lanjut lihat Tim Redaksi, "Menelusuri Liberalisme Islam di NU", *Jurnal Afkar,* No. 9 (2000), hlm.4 -11.

74 Lihat misalnya al-Jābirī, *Arabic-Islamic Philosophy* (Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999); *Nahnu wa al-Turāts,* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 1993)*; al-Turāts wa al-Hadātsah* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1999), Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity* (Colorado: Westview Press, 1997).

75 Richard C. Martin, "Islamic Studies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*, Vol. I (Oxford: The Oxford University Press, 1998), hlm. 325-326.

baik terhadap institusi, epistemologi, maupun metodologi yang dikembangkan orientalisme,[76] secara perlahan namun pasti, orientalisme membuka dirinya untuk dikritisi. Salah satu kritik yang sering muncul terhadap orientalisme adalah tereduksinya dimensi sosial pada setiap wilayah pengetahuan yang mereka teliti.[77] Meskipun orientalisme telah meredup, karya-karya intelektual mereka tetap membawa implikasi-implikasi, baik positif maupun negatif terhadap proses perkembangan studi Islam pada era akhir abad ke-20 sampai sekarang. Oleh karena itu, tepat kiranya jika Arkoun berpendirian tentang perlunya kerjasama antara sarjana Muslim dan sarjana Barat.[78] Itulah karakteristik umum studi Islam kontemporer.

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa studi Islam kontemporer berangkat dari dua narasi besar (*grand naration*), yaitu (1) studi Islam tradisional, atau yang sering disebut dengan studi Islam yang dikembangkan oleh kalangan internal Islam dan (2) studi Islam non-tradisional atau dipahami sebagai studi Islam yang dikembangkan oleh kalangan intelektual di luar Islam, yang sering digeneralisasikan sebagai orientalis, yang oleh Arkoun diistilahkan dengan Islamologi Klasik.[79]

Surutnya studi Islam tradisional, *(al-muwajjah al-awal,*

---

[76] Kritik terhadap Orientalisme paling tajam dan sekaligus menghadirkan kesadaran di kalangan Orientalisme adalah analisis-analis arkeologi pengetahuan yang digunakan oleh Edward Said atas literatur-literatur yang dtulis oleh sarjana-sarjana Barat yang dikenal sebagai *Orientalist*. Kritik sistematis tersebut ditulis oleh oleh Edward W. Said dalam bukunya *Orientalism*. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

[77] Hal itu sebagaimana dikemukakan oleh Willam R. Roff, dalam "Islamic studies". William R. Roff, "Islam in Indonesia as a Knowledge Industry", *Kultur,* Vol.I, No. 2 (2001), hlm. 3.

[78] Mohammed Arkoun, "The Study of Islam in French Scholarship", Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies*..., hlm. 33.

[79] Yang dimaksud dengan Islamologi Klasik menurut Arkoun adalah suatu *uraian Barat* mengenai Islam... (dengan cara) *memindahkan* teks-teks besar mengenai Islam ke dalam bahasa Barat. (*L'islamologie classique est un discours occidental sur l'Islam... de transposer en telle langue occidentale le contenu des grands texts islamiques*). Lihat Arkoun, *Pour une Critique de la Raison Islamique* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1984), hlm. 43-44.

meminjam istilah Amin Abdullah) berawal dari stagnasi ijtihad keilmuan dalam dunia Islam menuju ke dalam ortodoksi. Stagnasi tersebut dipengaruhi oleh keinginan sejati dan objektif. Sementara itu, studi Islam ala Barat (*orientalism, al-muwajjah al-tsani*) juga mengalami kemundurannya seiring gugatan dan kritik yang dialamatkan kepada mereka yang dimulai pada pasca era kolonialisme. Surutnya dua narasi besar itu melahirkan wacana studi Islam yang relatif tidak memiliki sekat-sekat ideologis. Wacana tersebut peneliti istilahkan dengan studi Islam kontemporer (*al-muwajjah al-tsālits*) yang melahirkan sejumlah intelektual Muslim terkemuka, baik yang menetap di negara-negara Barat, seperti Ismail Raji al-Faruqi, Fazlur Rahman, Seyyed Hossein Nasr, Mahmoud Ayyub (Amerika Serikat), Mohammed Arkoun, Hāmid Abū Zaid (Eropa), maupun yang tinggal di negara-negara Timur Tengah, seperti Muhammad Imārah, Fūad Zakaria, Hasan Hanafi, al-Jābirī, Abdullahi an-Naiem, dan nama-nama lainnya. Kedua tokoh yang menjadi objek kajian disertasi ini, Fazlur Rahman (yang selanjutnya disebut Rahman) dan Mohammed Arkoun (yang selanjutnya disebut Arkoun), merupakan bagian dari intelektual Muslim yang menekuni studi Islam. Studi Islam yang mereka telaah tidak saja berakar pada warisan studi Islam yang dikembangkan di kalangan intelektual Islam, baik klasik maupun modern, tetapi juga apresiatif terhadap gagasan-gagasan studi Islam yang dikembangkan para orientalis. Itulah yang menjadikan karya-karya mereka memiliki karakteristik studi Islam kontemporer.

Perubahan label dari orientalisme ke studi Islam kontemporer memberikan dampak signifikan bagi konsep, pola diskursif, dan orientasi studi Islam. Studi ini pada akhirnya meliputi kajian-kajian yang dilakukan oleh sarjana Barat dan, tentu saja, sarjana Islam itu sendiri. Rahman sendiri, misalnya, cukup memberikan label *outsider*, bukan *orientalist*, kepada sosok-sosok, seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, John Wansbrough, dan tokoh orientalis lainnya.[80] Fenomena tersebut menunjukkan semakin hilangnya

[80] Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islamic Studies in Religious Studies*

sekat-sekat ideologis, kultural, maupun metodologis yang selama ini telah melahirkan dikotomi studi Islam.

Terlepas dari berbagai kritik yang ditujukan kepada para orientalis, para pengkaji Islam telah mendapatkan "inspirasi" dari para orentalis tentang metodologi studi Islam. Namun, inspirasi yang mereka dapatkan tidak berarti tanpa catatan. Arkoun, misalnya, mengaku bahwa pengembangan metodologi baru justru digunakan untuk kepentingan pembenahan pemahaman tentang Islam itu sendiri yang selama ini didominasi oleh pemahaman yang dikembangkan oleh para orientalis. Menurut Robert D. Lee, meskipun Arkoun memiliki kedekatan dengan dunia orientalisme, ia tetap berusaha untuk membebaskan studi Islam dari miskonsepsi, baik yang datang dari Barat maupun dari internal Islam itu sendiri. [81]

Pemanfaatan alat analisis yang telah dikembangkan oleh orientalis tentu saja didasari berbagai pertimbangan. Pertimbangan tersebut, menurut Rahman, didasari oleh fakta bahwa karya intelektual Muslim tentang studi Islam masih sebatas komentar dan penjelasan.[82] Mereka tidak dapat melakukan penelaahan lebih lanjut karena terbentur oleh kekuatan realitas eksternal dan kuatnya ortodoksi yang telah lama mengakar.[83] Pandangan Rahman di atas menunjukkan bahwa prolematika studi Islam yang berkembang di kalangan internal Islam terdapat, baik pada wilayah metodologis maupun epistemologis. Terlepas dari berbagai kritik yang ada, fenomena munculnya wacana studi Islam yang dikembangkan oleh berbagai pengkaji Islam tersebut telah menjadi fakta yang menunjukkan adanya kekayaan yang besar dalam ranah epistemologis, metodologis, serta semangat-semangat futuristiknya.

Semangat gagasan-gagasan di atas perlu ditelaah lebih mendalam untuk kepentingan dinamika studi Islam di Indonesia.

(Tucson: The University of Arizona Press, 1986), hlm. 191-202.

[81] Robert D. Lee, "Foreword", Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question, Ancommon answers*, trans. Robert D. Lee (San Francisco: Westview Press, 1994), hlm. viii.

[82] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hlm. 38.

[83] Jacques Waardenburg, *Classical Approach to Study of Religion* (London: The Hague, 1973), hlm. 2.

Jelasnya, pengamatan terhadap studi Islam kontemporer amat diperlukan karena tuntutan studi Islam tidak sekadar berupa rumusan-rumusan konseptual, tetapi juga harus mengakar dan fungsional.[84] Rumusan-rumusan tersebut berangkat dari suatu pemikiran yang mendasar bahwa studi Islam tidak semata-mata merupakan persoalan ideologi atau ajaran-ajaran yang bersifat statis, tetapi studi Islam juga mengalami proses "mengilmu". Proses itu perlu dianalisis lebih lanjut sehingga rumusan-rumusan yang ada semakin jelas, baik posisi maupun eksistensinya.

Menelaah tradisi dan proses keilmuan berarti upaya untuk mengamati fondasi epistemologis dan metodologis yang ada di balik tradisi. Pengamatan terhadap dua fondasi ini, menurut hemat peneliti, masih digali secara terpisah dengan aspek sosialnya. Padahal, kedua fondasi tersebut berada dan berpijak dalam satu wilayah sosial. Dengan demikian, dimensi sosial bangunan keilmuan tersebut harus digali secara sosiologis, sebagaimana ditekankan Arkoun.[85] Penekanan terhadap dimensi sosial, tentu saja, tidak hanya ditujukan terhadap makna sosial secara geografis, tetapi juga terhadap *trend* pemikiran yang sedang berproses dalam sebuah masyarakat.

Dengan belajar menelusuri bangunan pemikiran studi Islam dalam masyarakat keilmuan dengan basis sosiologis, penulis merasa yakin intelektual Muslim di Indonesia juga bisa mengembangkan bangunan studi Islam dengan berangkat dari masyarakat dan konteks keindonesiaan. Idealisme dan keyakinan di atas hanya bisa ditelusuri dan ditelaah melalui seperangkat pemahaman metodo-

---

[84] Lihat misalnya statemen Surin Pitsuwan, "*Now, there is also another kind of Islamic studies. Islamic studies that was supposed to be functional, that was supposed to be practical, relevant to the pursuit of other human interest*". Surin Pitsuwan, "Islamic Studies and the Challenge of the 21st Century", Isma-ae Alee (ed.), *Islamic Studies in Asean* (Pattani: College of Islamic Studies, 2000), hlm. 506.

[85] Arkoun menulis, "*Methodological and epistemological issues are directly, albeit not always visibly, tied to the world's great ideologies is linked to a policy of refusal or integration of new knowledge that, in the former case, undermines and, in the latter, reinforces or confirms existing ideological view*". Mohammed Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies", hlm. 340.

logis yang memosisikan para pemikir studi Islam, sebagai jembatan penghubung bagi pemahaman atas berbagai problem yang berada di antara idealitas studi Islam keindonesiaan dan realitas studi Islam yang ada di Indonesia sekarang. Idealitas studi Islam di Indonesia adalah studi Islam yang memiliki prinsip dan paradigma dari masyarakat, oleh masyarakat, dan untuk masyarakat. Sementara itu, realitas studi Islam di Indonesia masih terpaku pada wacana studi Islam yang dikembangkan di Timur Tengah, Eropa, dan Amerika. Kecenderungan proses pewacanaan studi Islam kontemporer di Indonesia yang bersifat pragmatis dan instant hanya akan melahirkan kesalahpahaman, seperti generalisasi positif tanpa ada catatan kritis. Hal tersebut, di sisi lain, dapat menimbulkan sebuah distorsi, baik secara metodologis maupun aksiologis.

Distorsi yang ada semakin lebar karena yangterjadi dalam diskursus studi Islam kontemporer di Indonesia adalah bahwa proses transmisi dan transformasi pewacanaan studi Islam tidak didasarkan atas suatu kebutuhan keilmuan yang substantif teoretis, tetapi lebih pada kecenderungan "pasar" yang berwatak pragmatis. Pada sisi lain, studi Islam, baik yang ada dalam wilayah institusional (IAIN misalnya) maupun yang berkembang dalam kelompok-kelompok kajian, masih sebatas memberi penjelasan dan penafsiran atas ide dan pemikiran yang dikembangkan oleh sosok-sosok pengkaji Islam. Kondisi demikian mengakibatkan studi Islam di Indonesia masih berjalan di tempat. Kondisi demikian pula, menurut penulis, disebabkan oleh fakta wacana dan dinamika studi Islam, baik dalam institusi formal maupun insitusi non-formal, belum sepenuhnya berangkat dari dan untuk kepentingan masyarakat. Fakta tersebut merupakan sebuah problem yang harus dicarikan penyelesaiannya untuk memperpendek atau bahkan menghilangkan sama sekali kesenjangan antara idealitas dan realitas di atas. Dengan kata lain, problem bahwa fakta wacana dan dinamika studi Islam, baik dalam institusi formal maupun insitusi non-formal, yang belum sepenuhnya berangkat dari dan untuk kepentingan masyarakatnya tersebut adalah kesenjangan antara idealitas studi Islam yang *sociable* dan realitas studi Islam yang a-sosial: bagaimana membuat

studi Islam sesuai dengan realitas problem sosial dan keagamaan umat Islam masa kini.

Tugas untuk menjembatani *gap* tersebut hanya bisa dikembangkan melalui alat bedah sosiologi pengetahuan. Sosiologi pengetahuan tidak semata-mata mencari aspek sosial historis suatu pemikiran sebagaimana dipahami dalam pemikiran sosiologi pengetahuan klasik. Sosiologi pengetahuan tidak menelusuri posisi aspek sosial yang menjadi dasar pijak suatu pemikiran. Sosiologi pengetahuan justru ingin membuktikan bahwa pengetahuan yang mapan tidak akan pernah lepas dari proses dialektis di tengah masyarakatnya. Sosiologi pengetahuan mengambil peran penting dalam proses analisis unsur-unsur normatif dan kognitif; proses evolusi suatu *universe* studi Islam yang memiliki basis sosial. Dengan demikian, studi Islam memiliki legitimasi yang kuat, baik dalam internal studi Islam maupun di luar studi Islam yang membentuk suatu *universe* studi Islam di atas.

Dari paparan di atas penulis menyimpulkan bahwa paradigma historisitas studi Islam tidak lagi mampu menjembatani persoalan problematika teoretik, metodologis, dan praksis kajian-kajian keislaman di masyarakat. Untuk itu, dengan mengikuti pandangan Berger, penulis mengusung perlunya studi-studi Islam dengan basis paradigma kemasyarakatan. Paradigma yang demikian itu harus diawali dengan suatu pemahaman bahwa studi Islam sebagai pengetahuan dan realitas sosial merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Kesatuan realitas sosial dan pengetahuan terjadi karena sesuatu yang *real* adalah pengetahuan dan apa yang diketahui adalah sesuatu yang *real* ada di masyarakat. Dengan demikian, memaknai studi Islam dalam konteks sosiologisnya berarti memaknai studi Islam sebagai pengetahuan dalam ranah dan fakultas realitas sosialnya.

Melalui alat penopang metodologi sosiologi pengetahuan, studi Islam tidak semata-mata mencari aspek sosial historis suatu pemikiran sebagaimana dipahami dalam pemikiran modern studi Islam. Sosiologi pengetahuan tidak sekedar menelusuri posisi aspek sosial yang menjadi dasar pijak suatu pemikiran. Sosiologi pengeta-

huan justru ingin membuktikan bahwa pengetahuan (baca: studi Islam) yang mapan tidak akan pernah lepas dari proses dialektiknya dengan dan di tengah masyarakatnya. Sosiologi pengetahuan mengambil peran penting dalam proses analisis unsur-unsur normatif dan kognitif; proses evolusi suatu *universe* studi Islam yang memiliki basis sosial. Dengan demikian, studi Islam memiliki legitimasi yang kuat, baik dalam internal studi Islam maupun di luar studi Islam yang membentuk suatu *universe* studi Islam di atas. Itulah solusi studi Islam dengan paradigma sosial kemasyarakatan.

BAB V

PENDEKATAN DALAM STUDI ISLAM

PENDEKATAN DALAM STUDI ISLAM

A. Pendahuluan[1]

Penelitian tentang studi Islam membutuhkan pendekatan atau perspektifnya tersendiri yang spesifik. Kekhasan dalam menggunakan perspektif tertentu dibutuhkan dalam setiap penelitian karena objek kajian yang akan diteliti berbeda antara satu dengan lainnya. Perbedaaan perspektif pendekatan terhadap suatu objek penelitian tentunya akan menghasilkan simpulan atau pemahaman yang berbeda antara satu perspektif dengan perspektif lainnya. Perbedaan demikian itu meneguhkan sebuah paradigma bahwa kebenaran dalam studi sosial dan kemanusiaan bukanlah kebenaran universal tetapi lebih menekankan pada pentingnya kebenaran kontekstual.

Pendekatan dalam penelitian tidak banyak digunakan dalam penelitian-penelitian kuantitatif. Konsep pendekatan pada umumnya melekat pada penelitian-penelitian kualitatif. Oleh karena itu, kajian tentang pendekatan penelitian tidak banyak disinggung dalam buku-buku tentang penelitian. Pada umumnya, pendekatan selalu berkaitan dengan sebuah *studi*[2] yang bukan

---

1 Bab IV ini sebagian datanya disadur dari pokok pikiran penulis yang dituangkan dalam Muzairi, dkk. *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: FA Press, 2014).

2 Sebagai contoh, minimal ada dua literatur yang mengaitkan kata pendekatan dengan studi yakni, pertama karya Richard C. Martin *Approaches to Islam in Religious Studies (*1985) Buku tersebut kemudian dijabarkan ulang dalam karya Martin lainnya yakni *Islamic Studies: A History of Religions Approach* (1996), *kedua* karya Peter Connolly, *Approaches to Study of Religion* (2001). Karya Connoly ini kemudian dan diterbitkan dalam Bahasa Indonesia oleh penerbit LKiS dengan judul *Aneka Pendekatan dalam studi Agama*.

penelitian. Namun demikian, bukan berarti ada perbedaan atau kontradiksi antara konsep studi dengan konsep penelitian. Studi merupakan kerja penelitian. Prinsip-prinsip dan prosedur dalam studi dipastikan menggunakan prinsip dan prosedur penelitian pada umumnya. Penelitian merupakan bentuk kajian secara lebih spesifik dan lebih ketat dalam penggunaan prosedur. Penelitian memiliki kesan untuk digunakan sebagai bahan kajian bagi ilmu-ilmu alam, sedangkan studi digunakan sebagai alat analisis dalam ilmu-ilmu sosial humaniora. Namun demikian bukan berarti kata-kata penelitian tidak digunakan dalam ilmu-ilmu humaniora.

Penelitian merupakan desain ilmu pengetahuan karena ilmu merupakan kumpulan pengetahuan yang diorganisir secara sistematik dan pengorganisasian dan pihak yang melakukan sistematisasi sehingga menjadi sebuah ilmu pengetahuan adalah peneliti dengan penelitiannya. Secara sederhana proses sistematisasi dan organisasi pengetahuan yang paling mendasar adalah karakteristiknya baik yang bersifat deduktif maupun induktif. Ilmu-ilmu pengetahuan keagamaan secara umum bersifat deduktif sementara ilmu-ilmu alam (*natural science*) selalu bersifat induktif. Perbedaan ini akan membedakan pendekatan dan metodologi yang hendak diterapkan dalam mempelajari, mengkaji, mengamati suatu masalah atau objek penelitian.

Studi Islam ketika diposisikan sebagai suatu objek kajian dalam proses penelitain, maka sebagaimana objek-objek kajian lainnya, wilayah-wilayah kajian ke-*tauhid*-an atau aqidah atau teologi dan filsafat atau kefilsafatan yang muncul dan berkembang dalam tradisi keilmuan masyarakat Islam atau keilmuan yang berkembang dalam prinsip-prinsip keislaman secara umum praktis tidak ada perbedaan yang signifikan antara objek lainnya. Oleh karena itu, tekanan pada wilayah atau objek kajian aqidah, tasawuf atau *tariqah*, dan filsafat oleh karena memang objek yang menjadi konsentrasi di kalangan mahasiswa filsafat agama adalah kajian tentang aqidah, tasawuf, teologi, dan filsafat.

B. Unsur-unsur Metodis dalam Penelitian

Metode berbeda dengan metodologi. Metode adalah suatu cara atau jalan atau langkah-langkah yang digunakan dalam melakukan penelitian filsafat. Langkah-langkah metode ini kemudian disebut pula dengan unsur-unsur metode. Unsur metodis, dengan demikian, maksudnya unsur-unsur metodologis umum yang biasa digunakan dalam suatu penelitian. Apapun yang diteliti dan bagaimanapun cara penelitiannya, suatu penelitian harus memiliki unsur-unsur metodis. Unsur-unsur ini merupakan bagian-bagian tertentu dalam kerangka metodologis yang digunakan dalam penelitian. Penelitian tanpa unsur metodis tidak dapat dikatakan sebagai penelitian. Penelitian tanpa metode akan merusak penelitian itu sendiri.

Metode diambil dari mana pun sumbernya sah-sah saja untuk dapat disesuaikan dengan objeknya. Oleh karrena itu, (unsur-unsur) metode dalam konteks penelitian apapun sesungguhnya sangat fleksibel. Metode-metode yang dapat ditawarkan tentu sesuai dengan objek penelitiannya. Metode-metode tersebut di antaranya adalah *verstehen* (pemahaman), interpretasi, hermeneutika, analitika bahasa, abstraksi, historis, komparatif, induktif, heuristik, dan analisis. Metode abstraksi, misalnya, Aristoteles mengusulkan dengan menggunakan pemilahan-pemilahan kategoris sehingga kita menemukan substansinya.

Salah satu unsur metodis lainnya adalah metode heuristik. Metode ini merupakan usaha untuk melakukan penelaahan atas *context of discovery.* Metode heuristik tidak mengejar wilayah justifikasinya tetapi lebih pada usaha penggalian-penggalian data dari objek materiil yang biasanya dilakukan secara kualitatif. Metode heuristik berbeda dengan metode induktif yang menggunakan metode-metode kuantitatif. Masih banyak lagi apa yang disebut dengan unsur-unsur metodis dalam penelitian dan dijelaskan di atas.[3] Salah satu referensi yang dapat digunakan dalam penelitian

---

[3] Salah satu referensi yang perlu dimiliki mahasiswa untuk memahami persoalan metode penelitian filsafat ini di antaranya adalah Anton Bakker & Charis Zubbair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990).

filsafat khususnya yang terkait dengan persoalan metode adalah *Metodologi Fe-metode Penelitian Filsafat*

C. Pendekatan-pendekatan dalam Studi Islam

Pendekatan penelitian adalah seperangkat asumsi yang saling berkorelasi satu dengan yang lain mengenai fenomena alam semesta. Alam semesta yang dimaksud di sini tentunya seluruh apsek, dimensi, dan bagian dari alam itu sendiri. Termasuk di antaranya adalah seluruh manusia berikut ajaran, gagasan, keyakinan, dan seluruh kreasi atau daya ciptanya. Korelasi satu asumsi dengan yang lain mengindikasikan adanya dua sisi yang otomatis ada dalam penelitian. Sisi pertama meliputi kerangka teoretik, hipotesis, atau perspektif yang digunakan untuk meneliti. Sisi ini menjadi ruang teoretis yang digunakan oleh peneliti dalam melihat fenomena tersebut. Fenomena,dengan demikian, merupakan objek kajian. Oleh karena itu, korelasi satu hal dengan yang lain adalah korelasi antara teori dan realitas.

Mengkorelasikan teori dan realitas merupakan seni tersendiri dalam dunia keilmuan dan khususnya dunia penelitian. Untuk itu, korelasi keduanya menjadi sebuah desain penelitian. Desain penelitian merupakan rancangan, pedoman ataupun acuan penelitian yang akan dilaksanakan oleh peneliti. Di dalam desain penelitian memuat segala sesuatu yang berkaitan dengan pelaksanaan penelitian yang akan dilakukan oleh peneliti. Oleh karena itu, desain penelitian mencakup keseluruhan kerja penelitian yang harus dipahami secara komprehensif. Pendekatan penelitian pada dasarnya merupakan salah satu bagian kunci dari *grand design* penelitian.

Pendekatan penelitian, jika dilihat dari suatu *grand design* penelitian, dapat menggunakan dua pendekatan yakni pendekatan kuantitatif dan pendekatan kualitatif. Oleh karena posisinya dalam konteks *grand design* itulah maka sesungguhnya penjebaran atas kedua pendekatan diatas hanya dapat dijelaskan secara global. Jelasnya, oleh karena pendekatan kuantitif dan kualitatif lebih merupakan bagian dari *grand design*, maka bahasa 'pendekatan' dalam kata pendekatan penelitian lebih dimaknai sebagai pemahaman

umum yang sering dipahami dalam melalukan penelitian, perspektif yang digunakan adalah perspektif atau pendekatan kuantitatif atau perspektif atau pendekatan kualitatif. Di luar kedua pendekatan di atas, sesungguhnya ada perspektif ketiga yakni, kombinasi pendekatan kuantitatif dan pendekatan kualitatif. Gabungan keduanya ini sesungguhnya tidak kemudian menjadikan kedua pendekatan di atas menjadi satu pendekatan, tetapi tetap pada dua pendekatan dimana keduanya digunakan dalam suatu penelitian. Oleh karena itu, secara substatif hanya ada dua pendekatan yakni kuantitatif dan kualitatif, tetapi secara fungsional kedua pendekatan di atas dapat digunakan secara bersama-sama dalam satu penelitian.

Penelitian dengan pendekatan kuantitatif tidak saja digunakan untuk studi ilmu-ilmu alam (*natural science*) yang mewajibkan semua kajian penelitian diukur dengan angka-angka kuantiatif namun juga mulai banyak digunakan untuk studi-studi di social sciences dan humaniora. Pendekatan ini kemudian sering disebut sebagai pendekatan positifistik. Pendekatan ini dikembangkan pertama kali oleh August Comte. Menurut Comte, pendekatan positivistik meyakini bahwa kebenaran itu bersifat universal.

Pendekatan penelitian kualitatif bertumpu pada karakter dan atau jenis penelitian yang diusung. Penelitian-penelitian *grounded* atau penelitian dasar yang fakus orientasinya eksploratif dan deskriptif pada umumnya menggunakan pendekatan kualitatif dalam adalah analisis-analisisnya. Penelitian dengan menggunakan pendekatan kualitatif merupakan jenis penelitian yangberusaha menggali temuan di mana proses pencapaiannya tidak menggunakan prosedur-prosedur statistik atau dengan cara kuantitatif. Jelasnya, pendekatan kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data-data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan terhadap objek kajian atau penelitian.

1. Pendekatan Konvensional

Pendekatan konvensional dimaknai sebagai pendekatan yang pada umumnya dipakai dalam memahami bidang-bidang atau wilayah kajian agama dan keagamaan. Pendekatan ini dapat juga

disebut sebagai pendekatan tradisional atau pendekatan internal, atau pendekatan yang secara internal oleh lingkungan internal agama disediakan atau dikembangkan untuk memahami. Bidang-bidang keilmuan yang dibangun dalam internal biasanya difokuskan pada metodologi kajian yang berkaitan erat dengan kitab suci atau kenabian. Dalam konteks studi Islam, metodologi tersebut dikenal *Ulum al-Qur'an* dan *Ulum al-Hadits.* Sebelum menggunakan pendekatan atau perspektif lain dalam memahami suatu bidang kajian dalam Islam, pendekatan tradisional ini mutlak dibutuhkan, dipahami, dan bahkan harus siap digunakan oleh seorang pengkaji. Hal ini penting untuk ditegaskan karena *platform*-nya adalah studi Islam bukan studi sosial atau lainnya.

Sebelum lebih jauh membicarakan pendekatan konvensional ini, perlu dipahami bahwa *mainstream* studi Islam, khususnya Islam klasik dan pertengahan, lebih difokuskan pada studi teks yang meliputi; kategori teks suci atau al-Qur'an, al-Hadits dan ilmu-ilmu yang terkait, teks-teks yang dijadikan sebagai referensi dalam bidang-bidang keilmuan keagamaan dan ilmu yang terkait, teks-teks kesusastraan, teks-teks sejarah, dan ilmu-ilmu lainnya yang terkait dalam proses pemahaman teks-teks di atas. Selain studi teks, juga ada studi gagasan atau ide-ide yang ada di balik teks-teks tersebut. Studi atas nalar Islam ini penting untuk digarisbawahi karena nalar Islam jelas berbeda dengan studi teks dalam arti dimensi kebahasaan yang terkait dengan ajaran-ajaran keislaman.

Oleh karena itu, secara umum, pendekatan konvensional atau metodologi yang biasa digunakan untuk memahami Islam dapat dibagi menjadi tiga macam. Pertama, metodologi yang berkait dengan aspek kebahasaan. Ilmu-ilmu yang terkait dengan dimensi pertama ini diantaranya meliputi, *nahwu, sharaf,* dan *balaghah*. Ketiga ilmu tersebut harus dikuasai secara penuh oleh seorang pengkaji Islam, khususnya dalam bidang yang berkait secara langsung maupun tidak langsung dengan teks. Sementara kaitan dengan aspek kebahasaan lainnya adalah ilmu-ilmu berbasis kebahasaan yang terkait dengan al-Qur'an. Ilmu-ilmu tersebut di antaranya adalah *ilm al-qira'ah, ilm al-khuruf, ilm al-tajwid, ilm al-ta'wil,* dan

ilm al-tafsir. Sementara, yang terkait dengan hadits adalah *ilmu matn al-hadits.* Ilmu-ilmu ini dalam bahasa yang disebut dengan *ilm al-alat* atau ilmu-ilmu teknik yang digunakan untuk membedah persoalan dan aspek kebahasaan dalam teks-teks primer untuk studi Islam.

2. Pendekatan Filosofis

Amin Abdullah menggaris-bawahi pentingnya pembedaan antara filsafat sebagai pendekatan di satu sisi dan filsafat sebagai suatu -isme. Filsafat sebagai pendekatan berarti filsafat digunakan dalam konteks analisis keilmuan yang terbuka, *open ended*, dan dinamis. Pendekatan filsafat dibutuhkan dalam konteks keilmuan termasuk di dalamnya, kajian-kajian keagamaan seperti studi aqidah dan studi filsafat Islam itu sendiri, semata-mata dan ditujukan untuk mencari klarifikasi akademis-keilmuan dan refleksi-refleksi filosofis sebuah objek kajian yang hendak diteliti. Objek tersebut seyogyanya hal-hal yang terkait dengan hubungan antara ide-ide yang mendasar dan fundamental tentang hubungan fenomena religiositas dan kenyataan konkret pengalaman dan pengamalan manusia pada wilayah kultural historis.[4]

Filsafat sebagai suatu pendekatan dalam kajian-kajian keilmuan ditandai dengan; *Pertama*, kajian, telaah, penelitian dengan pendekatan filsafat selalu diarahkan pada pencarian atau perumusan ide-ide dasar atau gagasan yang bersifat mendasar-fundamental (*fundamental ideas*) terhadap objek persoalan yang dikaji. Objek gagasan yang bersifat fundamental yakni ranah gagasan dalam ruang substansi, hakikat, esensi atau wilayah ontologis-metafisisnya. *Kedua*, pendekatan filsafat memberikan dampak yang sangat fundamental dalam memahami suatu persoalan (baca: objek kajian), yakni terbentuknya cara berpikir kritis (*critical thought*) bagi peng-

[4] Sebagaimana disajikan dalam catatan kaki yang ditulis Amin Abdullah, kajian atas tema di atas dapat dibaca dalam Ian G. Barbour dalam *Issues in Science and Religion* (New York: Harper & Row, 1996), hlm. 10-15; dan dapat juga dibaca dalam Hendrik M. Vroom, *Religions and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives* (Amsterdam: W.B. Ferdmans Publishing, 1989), hlm. 388.

kaji atau peneliti. Untuk itu, pendekatan filsafat akan melatih seorang pengkaji atau peneliti atau masyarakat pada umumnya untuk tidak terjebak pada tradisi pemikiran yang dangkal dalam memahami suatu masalah. *Ketiga*, prinsip dasar pendekatan kefilsafatan selalu mengutamakan objektivitas dan netralitas, analisis-analisis kajian tidak terjebak dalam kepentingan-kepentingan historis kultural yang cenderung pragmatis. Namun demikian bukan berarti prinsip tersebut lepas dari ranah historisitasnya. Keterkaitan dengan aspek historisitas tetap ada dan akan selalu ada namun keterkaitan tersebut lebih dimaknai sebagai upaya untuk memahami, menyadari, dan memaknai fakta historistas dalam ruang dan dialektiknya. *Keempat*, kajian dengan pendekatan filsafat memilliki tujuan yang dapat membentuk mentalitas, cara berfikir, dan kepribadian yang mengutamakan kebebasan intelektual. Dengan demikian, pendekatan filsafat sesungguhnya merupakan prinsip umum tentang sebuah pendekatan yang rasional, kritis, reflektif dan argumentatif.[5]

Gagasan Amin Abdullah di atas masih sangat umum. Gagasan tersebut jelas menginformasikan prinsip dasar bagaimana pendekatan filsafat selalu berorientasi pada pemahaman substantif terhadap suatu permasalahan dan selalu dipahami secara rasional kritis dan reflektif. Oleh karenanya perlu penjelasan pendekatan filsafat yang lebih teknis bagaimana pendekatan filsafat itu dapat diterapkan dalam kajian-kajian yang konkret dalam penelitian.

Telaah dan atau pendekatan filsafat selalu mengarah pada kajian-kajian baik yang berkait dengan filsafat dalam arti pemikiran, ide, gagasan, atau pendapat yang biasanya lahir dari relleksi dari seorang filosof atau intelektual yang konsen dalam kajian-kajian kefilsafatan. Di sisi lain, pendekatan filsafat juga dapat digunakan untuk menelaah sebuah fakta-fakta objektif di masyarakat atau sejarah tertentu yang terkait dengan aktivitas atau produksi

[5] Disarikan dari Amin Abdullah, “Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius” dalam Amin Abdullah (ed.) *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Suka Press, 2000), hlm. 8-10.

kebudayaan. Dari baca dari sisi objek kajian bagian yang kedua ini tentu dapat mengarahkan pada kecenderungan bahwa pendekatan fisalafat dapat diterapkan dalam penelitian-penelitian lapangan (*field research*) dan penelitian-penelitian kesejarahan. Kajian yang demikian itu dimungkinkan karena filsafat merefleksikan apa saja tanpa batas pada bidang atau tema tertentu. Tujuan pendekatan filsafat digunakan adalah untuk memperoleh kebenaran mendasar, menemukan makna dan inti dari segala inti. Pendekatan filsafat juga merupakan deskripsi dan tentang hakikat yang ada dalam kehidupan manusia.

Pada bagian pertama yakni; pendekatan filsafat selalu mengarah pada kajian-kajian baik yang berkait dengan filsafat dalam arti pemikiran, ide, gagasan, atau pendapat sering juga dipahami sebagai penelitian kefilsafatan dengan pendekatan filsafat. Oleh karena itu, penelitian dan pendekatan yang demikian itu sering dipahami sebagai penelitian filsafat murni.

Dalam konteks penelitian filsafat murni, gaya atau model inventif selalu menjadi pilihan. Model inventif berusaha memecahkan permasalahan yang belum diselesaikan selama ini setelah melakukan evaluasi terhadap pengetahuan yang telah tersaji sebagai sebuah data.[6] Penelitian dengan pendekatan filsafat harus berpijak pada gaya inventif di mana peneliti dapat atau bahkan diharuskan untuk mempunyai pendapat pribadi dan sistematika yang akan akan dikembangkan juga tidak harus objektif, artinya representasi subjektif penelitiannya juga diizinkan sepanjang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Penelitian filsafat dan atau pendekatan filsafat harus heuristik atau proses aktualisasi yang terus menerus. Pada saat yang sama filsafat juga memerlukan kajian

---

[6] Istilah *model* di sini lebih diartikan sebagai bentuk teoretis kerangka analisis yang digunakan. *Model* menjadi suatu pilihan dalam berbagai bentuk penelitian karena objek penelitian sebagai suatu realitas atau fakta sangat sulit untuk dibedakan atau dipilah mana sebab dan mana yang akibat, mana faktor yang dipengaruhi mana faktor yang mempengaruhi. Oleh karena itu, diperlukan adanya suatu abstraksi agar mampu membaca fenomena yang kompleks seperti di atas.

yang lain sebagai sumber pengetahuan yang otentik.[7]

Pendekatan filsafat murni menekankan pada wacana substantif atas persoalan-persoalan kefilsafatan. Wacana substantif selalu mengarah pada akar persoalan dalam ranah wilayah ontologis, epistemologis dan aksiologis. Oleh karena itu, perspektif ini tidak menempatkan ruang historisitas sebagai bagian dari analisis kaijian yang digunakan. Perspektif ini lebih bergulat dalam ranah pemikiran yang mendasar atau radikal sehingga cenderung a-historis. Model pendekatan ini diperlukan untuk memisahkan mana persoalan-persoalan yang bersifat temporal eksistensial dan mana persoalan-persoalan yang bersifat universal-substansial.

Pendekatan filsafat yang demikian itu menyasar objek materiil berupa suatu konsep filosofis atau ide kefilsafatan yang muncul dan berkembang pada suatu zaman atau era tertentu berikut para penggagas atau konseptornya. Terhadap objek materiil yang demikian itu, pendekatan kefilsafatan biasanya menggunakan alat analisis atau objek formal berupa ide-ide mendasar tentang realitas materiil tersebut. Ide-ide dasar ini biasanya ada dalam wilayah ontologis, metafisis, dan aksiologisnya.

Model yang lain adalah model atau pendekatan historis faktual. Model ini dalam pendekatan filsafat merupakan model yang paling sederhana. Peneliti mengeksplorasi gagasan-gagasan filosofis seorang tokoh filsafat dari sisi aspek historisitasnya. Bukan hanya pada aspek gagasannya, peneliti juga dapat menelaah naskah atau dokumen kefilsafatan untuk kemudian dieksplorasi lebih dalam. Oleh karena itu, secara sederhana dapat dijelaskan bahwa objek materiil yang digunakan ketika seorang peneliti menggunakan pendekatan historis-faktual adalah tokoh filosof dan karya atau pemikirannya baik secara keseluruhan ataupun sebagian dari karya atau pemikirannya tersebut.

Persoalan yang mungkin muncul di kalangan pemerhati studi-studi keagamaan adalah mungkinkah studi-studi keagamaan menggunakan pendekatan filsafat? Pertanyaan ini penting

---

[7] Pada pembahasan ini, penulis banyak merujuk dari Anton Bakker & Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994).

mengingat pendekatan yang digunakan harus sesuai dengan objek materiil yang akan dikaji. Jika memungkinkan, wilayah-wilayah keagamaan apa saja yang dapat diteliti dengan menggunakan pendekatan filsafat? Pertanyaan ini diantaranya dijawab oleh Rob Fisher dalam salah satu tulisannya berjudul "Pendekatan Filsafat" dalam *Aneka Studi Agama*.[8]

Fisher menjelaskan bahwa pendekatan filsafat dalam studi-studi keagamaan seperti studi teologi, filsafat Islam, atau hukum-hukum Islam misalnya sangat dimungkinkan. Alasannya, studi Agama di samping menghadirkan sikap-sikap keagamaan atau manfaat ketaatan dalam beragama juga membutuhkan "dimensi intelektual dalam beragama". Dimensi intelektual tersebut hanya dapat dikembangkan jika seseorang memahami agama dengan menggunakan seperangkat metode yang dapat diukur dan dideskripsikan.

Kajian filosofis yang dapat menghadirkan dimensi reflektif dan intelektual dalam agama diperlukan karena eksistensi agama dalam ranah historis selalu menghadirkan kontradiksi dan pergulatan karena selalu kritis terhadap hal-hal yang cenderung dianggap baru, seperti halnya filsafat sendiri. Namun demikian, pada akhirnya filsafat pun diterima dalam konteks wacana keagamaan untuk kepentingan agama itu sendiri. Oleh karena itu, studi agama membutuhkan pendekatan filsafat bukan karena filsafatnya melainkan karena dimensi agamanya itu sendiri yang kerap hadir dalam bentuk yang selalu membutuhkan filsafat untuk menjelaskannya. Semua itu dilakukan untuk menemukan *the essence of understanding* tentang kajian yang diteliti di dalam studi-studi agama (Islam). Oleh karena itu, ciri khusus dalam pendekatan filsafat adalah "*reflective thinking on levels of extensive generalization*",

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa tidak dipungkiri filsafat juga tidak dapat menyelesaikan sepenuhnya persoalan-persoalan keagamaan. Bahkan kadang fisafat dituduh sebagai perusak tata penalaran dalam suatu agama. Persepsi demikian tentunya harus

---

[8] Rob Fisher, "Pendekatan Filsafat" dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, pent. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 149-189.

dibantah sepenuhnya karena tugas dan fungsi pendekatan filsafat dalam studi agama murni sebagai alat atau metodologi yang jika diperlukan boleh digunakan, tetapi jika tidak diperlukan untuk apa digunakan. Pendekatan filsafat kepentingannya bukan terletak pada filsafat tetapi pada objek materiilnya yakni agama itu sendiri. Filsafat hanya sekedar membantu studi keagamaan seperti studi Islam untuk sampai pada sasaran atau target yang ingin dicapai.

Untuk itu, pendekatan filsafat membutuhkan seperangkat dasar berupa proses dan upaya yang komprehensif, mendalam, dan berkesinambungan dalam memahami suatu objek materiil. Dengan demikian, pendekatan filsafat merupakan tindakan konkret atau aktivitasyang dilakukan oleh peneliti secara terus menerus terlibat dan terlibat secara mendalam, personal, dan gradual sehingga apa yang dicari dan digeluti dalam studi-studi keagamaan dapat melahirkan ide-ide atau argumen, refleksi, dan pemikiran yang membuka ruang bagi lahirnya pemahaman-pemahaman yang dapat membantu memberi solusi atas persoalan-persoalan di dalam internal agama.

Secara umum, pendekatan filsafat dilakukan melalui langkah atau prinsip-prinsip pemikiran sebagai berikut. *Pertama*, pendekatan filsafat selalu hadir dan selaras dengan prinsip-prinsip logika secara umum. Filsafat tidak mungkin bertentangan dengan logika dan logika selalu menjadi fondasi bagi pemikiran filsafat. Gagasan-gagasan deskriptif yang dihadirkan dari pendekatan filsafat selalu gagasan-gagasan logis. *Kedua*, pendekatan filsafat selalu hadir dan concern pada komprehensif, kemenyeluruhan. Tanda-tanda komprehensifitas dalam pemikiran yakni ketika seseorang memahami suatu objek gagasan dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan ontologis, pertanyaan-pertanyaan kosmologis, dan pertanyaan humanitas yang ada di dalam gagasan tersebut. Pertanyaan-pertanyaan tersebut ada dalam ruang metafisika. *Ketiga*, pendekatan filsafat juga *concern* pada ruang epistemologis, yakni perhatian pada apa yang dapat kita ketahui, dan bagaimana kita mengetahui. Perhatian ini menitikberatkan pada persoalan landasan pengetahuan apapun dan tentang apapun yang diklaim oleh

seseorang. *Keempat*, pendekatan filsafat juga *concern* pada penyelidikan tentang nilai-nilai yang dijadikan patokan dalam hidup baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat (sosial). Pendekatan filsafat yang menyasar wilayah etika menitikberatkan pada pertanyaan-pertanyaan tentang kewajiban, kebaikan, keburukan, keadilan, dan bahkan tentang cinta.

Dari kempat kajian di atas, tentunya seorang peneliti yang menggunakan pendekatan filsafat tidak harus menggunakan ke-empat-empatnya secara keseluruhan. Peneliti dapat menggunakan salah satunya saja dari keempat wilayah tersebut. Penelitinya juga dimungkinkan untuk menggunakan lebih dari satu prinsip di atas untuk satu kajian. Fleksibilitas dalam menggunakan pendekatan atau perspektif karena—sekali lagi—persoalan utamanya bukan pada wilayah metodologi (pendekatan) tetapi pada ranah objek materiil yang membutuhkan metodologi atau pendekatan tersebut. Jika memang objek yang dikaji membutuhkan perspektif logika dan etikanya maka kedua pendekatan tersebut dapat digunakan untuk satu objek kajian.

Membicarakan objek-objek kajian yang menggunakan pendekatan filsafat juga penting untuk dijelaskan di sini. Objek-objek kajian yang dapat menggunakan pendekatan filsafat sebagai alat analisisnya di antaranya adalah kajian-kajian tentang ketuhanan, kenabian, kitab suci, konsep tentang kebaikan dan keburukan dalam agama, hari akhir, dan masih banyak tema-tema lain. Jelasnya, semua pemahaman tentang tema-tema di atas membutuhkan pendekatan filsafat untuk kemudian dapat diketahui apa arti dan makna sesungguhnya dari semua itu. Seorang peneliti harus dapat membatasi objek kajian tertentu yang menggunakan pendekatan filsafat. Semakin rinci persoalan di dalam objek penelitian semakin mendekatkan peneliti untuk dapat menggunakan pendekatan filsafat. Sebaliknya, semakin tidak rinci atau tidak jelas persoalan dalam objek penelitian akan semakin menjauhkan peneliti untuk dapat menggunakan pendekatan filsafat. Bahkan, pertanyaan atau tepatnya rumusan permasalahan yang hadir dari objek yang hendak diteliti akan secara langsung dapat menentukan macam dan prinsip

pendekatan filsafat seperti apa yang hendak digunakan.

Rumusan permasalahan yang letaknya setelahlatar belakang pemikiran ini mau tidak mau mengharuskan pula bahwa latar belakang yang disuguhkan betul-betul mencerminkan lahirnya suatu permasalahan yang dituangkan dalam rumusan masalah. Latar pemikiran atau latar belakang permasalahan yang dibangun dalam konteks penelitian dan pendekatan kefilsafatan jauh berbeda dengan latar belakang yang dibangun dalam konteks penelitian dan pendekatan non-kefilsafatan. Latar belakang yang diarahkan untuk sebuah pendekatan filsafat biasanya dibangun dengan menghadirkan bukti-bukti argumentasi logis yang menunjukkan adanya anomali-anomali pemikiran yang terdapat dalam objek penelitian yang hendak dikaji. Oleh karena itu, sejak dini seorang peneliti harus sudah mencerminkan pergulatan filosofisnya dan pergualatan itu dituangkan dalam latar pemikiran atau latar belakang masalah.

Mencari permasalahan yang akan digunakan untuk ditelaah dengan pendekatan filsafat tidaklah susah. Peneliti dengan dapat menemukan permasalahan yang hendak diteliti asalkan dapat memastikan bahwa objek tersebut betul-betul layak untuk diteliti. Anomali pemikiran salah satu bentuk kelayakan yang dapat ditindaklanjuti. Di luar itu, ada banyak fenomena yang dapat dipahami atau ditelaah dengan menggunakan pendekatan filsafat. Artinya persoalan tidak pada internal pemikiran, seperti adanya anomali, tetapi juga wilayah eksternal pemikiran yang belum disentuh sama sekali. Jelasnya, latar persoalan dan sekaligus persoalan yang hendak dikaji tidak semata pada problematis dalam internal objek kajian namun juga persoalan yang hadir di luar objek kajian dansekaligus menunjukkan bahwa persoalan yang ada di luar tersebut juga harus menjadi bagian dari objek kajian yang hendak dibahas. Salah satu contohnya adalah persoalan kekerasan dalam agama. Di lingkungan internal agama siapa pun akan menentang kekerasan tetapi fenomena kekerasan kadang hadir dalam agama. Fenomena ini selama ini tidak atau belum terpikirkan yang harus menjadi terpikirkan dalam agama. Contoh lainnya adalah kajian teknologi dan

agama. Agama pada awalnya tidak bersentuhan dengan teknologi tetapi kecerdasan manusia mampu menghadirkan aspek-aspek teknologi dalam diskursus agama. Kedua contoh tersebut menunjukkan bahwa kekerasan dan teknologi ada di luar agama namun keberadaannya menjadi bagian dari fenomena agama akhir-akhir ini. Oleh karena itu, perlu dikaji lebih jauh apa dan bagaimana sesungguhnya kedua fenomena tersebut dapat dipahami dalam konteks studi agama dengan pendekatan filsafat.

Pendekatan filsafat selalu berangkat dari suatu (1) problem dan (2) *stand point* untuk kemudian melahirkan (3) reflection untuk kemudian dilakukan (4) *critical evaluation* untuk membuka kemungkinan adanya (5) *news problems* dan akhirnya kita dapat menemukan apa yang disebut dengan (6) *new perspective* terhadap apa yang kita pahami terhadap objek materiil yang akan atau sedang dikaji. Dengan demikian, spirit pendekatan filsafat melahirkan perspektif baru yang mungkin dapat dijadikan tawaran atau usulan dalam menelaah, memahami, dan memposisikan suatu objek.

Sebagai suatu pendekatan, filsafat dapat dipahami sebagai cabang-cabang yang ada di dalam filsafat seperti epistemologi, ontologi, metafisika, aksiologi, estetika, etika, dan logika. Kesemua cabang itu dapat dijadikan sebagai seperangkat pendekatan dalam memahami objek kajian yakni tokoh, teks, masyarakat, atau tema tertentu. Selain cabang-cabang filsafat, filsafat di sini dapat diartikan juga sebagai filsafat tematik yakni seperti filsafat kebudayaan, filsafat manusia, filsafat ketuhanan, filsafat hukum, dan masih banyak lainnya. Terakhir, selain sebagai filsafat tematik, filsafat juga diartikan sebagai filsafat aliran, madzhab atau pemikiran seperti halnya eksistensialisme, humanisme, fenomenologi, analitik, dan masih banyak lainnya.

3. Pendekatan Teologis

Pendekatan teologi atau lebih nyaman dengan istilah pendekatan teologis merupakan salah satu pendekatan atau perspektif kajian yangsering digunakan oleh mahasiswa-mahasiswa Ilmu Aqidah, Aqidah dan Filsafat, dan Filsafat Agama. Oleh karena

konsentrasi kajian mereka adalah studi-studi tentang aqidah atau teologis dalam Islam mereka semestinya memperhatikan betul perspektif yang tepat untuk mengembangkan kajian bidang yang akan ditelitinya, yakni ilmu aqidah.

Sebagaimana perspektif-perspektif lainnya, perspektif atau pendekatan teologi juga diposisikan sebagai objek formal dalam studi Islam. Posisi objek formal ini tidak akan mengurangi eksistensi kajian aqidah karena objek formal selalu mengikuti kemauan objek materiilnya. Sebuah pendekatan hanya pemandu dalam proses penelitian. Seorang pemandu dapat menunjukkan, memimbing dan mengarahkan namun tidak menentukan. Perspektif atau pendekatan menunjukkan, membimbing dan mengarahkan suatu penelitian agar tepat dan benar secara metodologis. Demikian halnya dengan pendekatan teologis. Pendekatan ini mengarahkan, menunjukkan, dan membimbing bagaimana suatu kajian atau penelitian teologis yang tepat dan benar secara metodologis. Sedangkan kebenaran atau ketepatan hasil penelitian tergantung sepenuhnya pada apa dan bagaimana permasalahan dapat ditemukan jawabannya.

Dalam konteks studi kalam (tauhid atau aqidah), persoalan yang hendak dikaji atau ditelaah adalah persoalan-persoalan yang berkait secara langsung maupun tidak langsung dengan pewacanaan dan prinsip-prinisip teologis dalam Islam, seperti kajian tentang Tuhan, Rasul, Kitab Suci, Takdir, dan lainnya. Kajian-kajian tersebut merupakan objek materiil yang dalam studi kalam. Kajian-kajian tersebut dapat ditelaah dari berbagai sisi, misalnya sisi tematiknya, tokoh penggagasnya, sisi historisnya, sisi argumen-argumen kefilsafatan yang dibangun, dan sisi *content* atau isi pemikirannya. Dari berbagai sisi tersebut, seorang peneliti harus mampu mengambil sisi-sisi yang memiliki relevansi yang kuat dengan perspektif teologis. Sebaliknya, seorang peneliti meskipun ia akan meneliti bidang teologis, namun sisi-sisi kajian yang ditekankan bukan pada bidang teologis maka penelitian tersebut jangan mengambil pendekatan teologis sebagai alat analisisnya. Misalnya, peneliti ingin meneliti sisi argumen kefilsafatan dalam bangunan

pemikiran teologis Abu al-Hudail al-'Allaf, contoh penelitian tersebut sebaiknya menggunakan pendekatan filosofis dibandingkan dengan pendekatan teologis. Sebaliknya jika peneliti ingin mengkaji sisi argumen teologis dalam pemikiran teologis Abu al-Hudail, maka sudah tepat jika peneliti menggunakan pendekatan teologis dalam penelitiannya. Intinya, ketepatan menggunakan perspektif tergantung perspektif kajian yang hendak disasar.

Namun demikian bukan berarti pola di atas menjadi harga mati. Seorang peneliti bisa saja menggunakan pendekatan teologis terhadap sebuah kajian kefilsafatan misalnya. Hal itu dimungkinkan karena memang dalam kajian kefilsafatan (sebagai objek materiil) yang hendak diteliti tersebut memungkinkan adanya potensi-potensi simpulan pemikiran atau sisi-sisi kajian yang memang berkait secara langsung maupun tidak langsung dengan wacana teologis. Kajian eksploratif yang demikian itu oleh seorang peneliti bisa saja menggunakan pendekatan teologis sebagai pisau analisisnya.

Berbicara tentang pendekatan teologis perlu memperhatikan cakupan makna dari konsep teologis itu sendiri. Frank Whaling menjelaskan bahwa seorang peneliti yang akan menggunakan pendekatan teologis hendaknya memperhatikan apakah yang dimaksud dengan pendekatan teologis tersebut adalah pendekatan *theologies of religion*, atau teologi-teologi yang lahir dan berkembang dalam suatu agama tertentu, *global theologies of religions* atau teologi global berbagai agama agama yang berkembang, *the theology of religion* atau teologi-teologi partikuler yang berkembang dalam suatu tradisi keagamaan, dan *comparative theology of religion* atau teologi perbandingan agama. Jelasnya, konsep teologis masih terlalu umum. Untuk itu, seorang peneliti harus tepat menggunakan pendekatan teologis pada dimensi teologi siapa yang hendak digunakan sebagai perspektif kajian.[9]

Dalam konteks studi-studi kalam, tauhid atau teologi Islam yang akan dijadikan objek penelitian tentu perspektif atau pen-

[9] Frank Whaling, *Pendekatan Teologis*, dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 315-316.

dekatan teologis yang dimaksud adalah pendekatan teologis yang lahir dan berkembang dalam suatu agama tertentu. Sementara keempat perspektif lain yang diusung oleh Frank Whaling di atas tidak perlu digunakan oleh peneliti studi kalam. Namun demikian, jika peneliti hendak membandingkannya dengan teologi lain di luar teologi Islam, sangat memungkinkan jika peneliti menggunakan *comparative theology of religions*. Begitu pula halnya dengan dimensi atau sisi lain yang hendak ditelaah maka perspektif apa yang digunakan tentu menyesuaikan.

Gagasan di atas menunjukkan bahwa konsep teologi sebagai pendekatan tidak berorientasi pada hanya satu tujuan tetapi terbuka untuk berbagai orientasi dan tujuan. Pendekatan teologis tidak melahirkan sebuah klaim kebenaran teologis tertentu. Pendekatan teologis justru melahirkan gagasan-gagasan akademik tentang prinsip-prinsip teologis yang terbentuk dalam data-data materiil penelitian. Gagasan akademik tersebut kemudian menunjukkan kemungkinan-kemungkinan interpretasi teologisnya ketika dikaji dengan perspektif atau pendekatan teologis.

Kemungkinan interpretasi teologis lahir dari perspektif teologis yang digunakan oleh seorang peneliti dalam mengkaji materi-materi teologis. Interpretasi ini secara umum memang lahir dari suatu perspektif di luar teologi seperti perspektif hermeneutika atau sejarah. Namun, peneliti harus menyadari bahwa hermeneutika dan sejarah sebaiknya ditempatkan dalam posisi mekanisme analisis semata dan bukan pada perspektif secara hakiki karena yang hakiki dari perspekif teologis adalah teologi itu sendiri.

Perspektif teologis yang digunakan akan selalu mendorong peneliti agar tidak keluar dari ruang kajian dan kepentingan teologis. Perspektif atau pendekatan teologis dapat dirumuskan sebagai sudat pandang teologis yang digunakan peneliti dalam membaca persoalan atau wacana teologis yang sedang dikaji dalam penelitian. Maksud sudut pandang teologis adalah perspektif umum yang digunakan seorang teolog dalam memahami persoalan-persoalan teologis. Perspektif ini menuntun seorang peneliti di dalam proses pengkajian yang sedang dilakukan. Oleh karena posisinya

sebagai petunjuk umum dalam sebuah penelitian, tentunya seorang peneliti tidak harus kaku dalam menggunakan perspektif tersebut.

Menyangkut objek materiil yang akan dijadikan objek penelitian, seorang penelitiyang akan menggunakan perspektif teologis tidak harus mengkaji wilayah-wilayah teologis sebagai objek materiilnya. Jelasnya, selama dimungkinkan seorang peneliti dapat menggunakan perspektif teologis terhadap objek materiil apapun. Misalnya kajian tentang seksualitas manusia: perspektif teologis. Contoh lain adalah; keadilan dalam perspektif teologis. Contoh-contoh di atas menunjukkan bahwa pemahaman tentang perspektif teologis sangat luwes. Jelasnya, bagaimana prinsip-prinsip dasar agama dan keagamaan baik hal-hal yang menyangkut keyakinan maupun syari'ah dalam memahami seksualitas dan keadilan di atas.

Sebelum masuk dalam langkah-langkah konkret lainnya. Perlu diperhatikan di sini bahwa pendekatan teologis berbeda dengan pendekatan keagamaan pada umumnya. Perbedaan ini perlu digarisbawahi karena di kalangan Kristen studi atau pendekatan teologis berarti atau sama dengan pendekatan keagamaan atau kekristen-an. Dalam bahasa lain *Christian perspective* sama dengan *Theological Perspective*. Dalam konteks studi Islam perspektif teologis sebatas berkait dengan persoalan dan wacana keimanan atau ketuhanan. Artinya, *Theological Perspective* dalam Islam cenderung lebih sempit cakupannya dibandingkan makna *Theological Perspective* di kalangan studi Kristen atau Yahudi. Hal itu terjadi karena dalam studi-studi Islam perspektif yang ada sangat beragam. *Theological perspective* dalam Islam menjadi sempit karena Islam menspesifikasikan pendekatan hukum Islam, pendekatan Qur'ani, pendekatan hadits, pendekatan kenabian, dan pendekatan lainnya. Pendekatan-pendekatan ini dalam tradisi keilmuan di Kristen cenderung menjadi satu yakni pendekatan teologis.

Persepktif teologis yang lebih terbatas dalam konteks studi Islam ini menunjukkan pentingnya pemaknaan yang lebih utuh sehingga tidak menimbulkan kesalahpahaman di kalangan peneliti. Bagi penulis, perspektif teologis atau perspektif kalam atau perspektif tauhid, atau perspektif aqidah adalah tolok ukur yang

digunakan oleh seorang peneliti dalam memahami wacana-wacana tentang Tuhan dan ketuhanan berikut segala hal yang terkait secara langsung maupun tidak langsung. Tolok ukur yang dimaksud bisa berupa batas bawah dan batas atas. Tolok ukur batas bawah adalah kadar terendah dalam memahamkan konsep-konsep Tuhan dan ketuhanan dalam ranah antroposentris atau dalam bahasa yang lain disebut sebagai *al-tasybih*. Sedangkan tolok ukur batas atas adalah batas tertinggi dalam memahami konsep Tuhan dan Ketuhanan dalam ranah teosentris atau dalam bahasa yang lain disebut sebagai al-tanzih. Tolok ukur atas dan bawah ini menjadi patokan atau pedoman yang akan dijadikan sebagai perspektif dalam memahami objek materiil dalam pendekatan teologis.

Oleh karena itu, target yang akan dihasilkan dari perspektif atau pendekatan teologis adalah ada dan terbacanya grafik naik -turun yang menunjukkan dinamika di antara batas bawah dan batas atas. Grafik tersebut memberi makna bagaimana manusia memahami konsep tuhan dan ketuhanannya yang tidak akan lepas dari dua arah orientasi kajian tersebut yakni batas bawah antroposentris dan batas bawah teosentris.

Batas atas dan batas bawah di atas sesungguhnya telah menjadi tarik ulur di kalangan teologi Muslim dalam memahami dan mewacanakan tentang Tuhan dan Ketuhanan. Di antara tokoh awal yang memperbincangan tema tersebut adalah Ahmad bin Hanbal sebagaimana yang diabadikan dalam karyanya berjudul *al-Radd al-Zanadiqah*. Berikutnya banyak tokoh dan aliran pemikiran, bahkan orientalis seperti Josef van Ess yang mengkaji persoalan-persoalan ketuhanan dalam Islam dengan tolok ukur *al-tasybih* dan *al-tanzih* tersebut. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa substansi pendekatan teologi adalah perspektif yang digunakan oleh peneliti dalam menemukan pola-pola grafik batas bawah dan batas atas tentang konsep Tuhan dan ketuhanan.

4. Pendekatan Antropologis

Di antara pendekatan yang digunakan untuk studi-studi kefilsafatan dan keagamaan dalam Islam adalah pendekatan antro-

pologis.[10] Adapun maksud pendekatan antropologi adalah telaah atau perspektif yang digunakan oleh peneliti dalam memahami dan mengkaji objek materiil penelitian dengan menggunakan pemahaman-pemahaman antropologis. Pemahaman tersebut adalah alat analisis yang diarahkan pada persoalan atau perspektif manusia dan kemanusiaan secara apa adanya sebagaimana diusung oleh perspektif antropologis. Posisi dan peran manusia sebagai manusia dalam perkembangan keilmuan, pemikiran, atau ajaran keagamaan. Untuk itu, Pendekatan antropologi dapat dipahami sebagai suatu sudut pandang atau cara melihat dan memperlakukan sesuatu gejala yang menjadi perhatian terkait bentuk fisik dan kebudayaan sebagai hasil dari cipta, karsa dan rasa manusia. Gejala-gejala kemanusiaan (manusiawi) tersebut berkaitan dengan identitas atau fenomena keagamaan yang melekat di dalam manusia itu sendiri.

Pendekatan antropologis sangat penting untuk diperhatikan dan dikembangkan dalam proses penelitian keagamaan atau kefilsafatan karena selama ini baik filsafat ataupun agama cenderung mengabaikan peran dan posisi manusia sebagai manusia. Padahal, fenomena keagamaan dan filsafat tidak dapat dilepaskan dari peran dan fenomena manusia. Artinya fenomena manusia dalam diskursus keagamaan dan kefilsafatan sangat urgen. Pendekatan antropologis diharapkan dapat memberi sumbangan pemikiran tentang makna-makna yang dimungkinan dapat dikembangkan lebih lanjut untuk kepentingan keilmuan, keagamaan, dan kefilsafatan itu sendiri.[11]

---

[10] Antropologi berasal dari kata *anthropos* yang berarti "manusia", dan *logos* yang berarti ilmu. Antropologi dimaknai sebagai *the social science that studies the origins and social relationships of human beings* atau *the science of the structure and functions of the human body.* Oleh karena itu, antropologi juga diartikan dengan ilmu tentang manusia, khususnya tentang asal-usul, aneka warna bentuk fisik, adat istiadat, dan kepercayaannya. Menurut Koentjaraningrat antropologi adalah ilmu yang mempelajari umat manusia pada umumnya dengan mempelajari aneka warna, bentuk fisik masyarakat serta kebudayaan yang dihasilkan. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Bina Aksara, 1982), hlm. 11.

[11] Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2010), hlm. 28.

Pendekatan antropologis menjadi penting dalam konteks studi Islam dan filsafat Islam karena kita punya asumsi bahwa pemahaman agama tidak akan lengkap tanpa pemahaman tentang realitas manusia yang tercermin melalui budayanya. Posisi penting manusia juga mengindikasikan perandan posisi penting agama dalam konteks keberadaaan manusia. Oleh karena itu, manusia adalah wujud eksistensial realitas agama dan wujud eksistensial agama tidak pernah lepas dari posisi eksistensial manusia. Itulah fakta yang menunjukkan pentingnya pendekatan antropologi dalam studi Islam dan kefilsafatan Islam.

Pendekatan antropologi dalam studi-studi kefilsafatan atau keagamaan dapat menyasar atau mengkaji minimal tiga dimensi. *Pertama*, dimensi antropologis-fisik manusia yang melakukan tindakan-tindakan kefilsafatan atau keagamaan. *Kedua*, hasil cipta dan karya manusia dalam bentuk keragaman budaya, tradisi keagamaan. *Ketiga*, keragaman dalam tradisi pemikiran kefilsafatan. Hal tersebut sesuai dengan objek kajian antropologi itu sendiri yang dapat dibagi menjadi dua bidang, yaitu antropologi fisik yang mengkaji makhluk manusia sebagai organisme biologis, dan antropologi budaya dengan tiga cabangnya yakni: arkeologi, linguistik dan etnografi. Meski antropologi fisik menyibukan diri dalam usahanya melacak asal-usul nenek moyang manusia serta memusatkan studi terhadap variasi umat manusia, tetapi pekerjaan para ahli di bidang ini sesungguhnya menyediakan kerangka yang diperlukan oleh antropologi budaya karena kebudayaan mengharuskan adanya aktor budaya, yakni manusia.[12]

Dengan kerangka pemahaman di atas, pendekatan antropologis dalam memahami studi-studi keislaman, kefilsafatan dan bahkan studi agama dapat diartikan sebagai salah satu upaya memahami Islam, filsafat, dan agama dengan cara melihat wujud praktik keislaman, kefilsafatan dan keagmaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat. Melalui pendekatan antropologis,

---

[12] Amin Abdullah (ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 60.

studi Islam, studi filsafat, dan studi agama akan lebih akrab dengan masalah-masalah riil yang dihadapi manusia dan perspektif antropologis akan berupaya menjelaskan dan memberikan jawabannya.

Dengan kata lain, pendekatan antropologi lebih mengutamakan pengamatan langsung bahkan bisa juga partisipatoris. Pendekatan antropologis mendorong peneliti untuk turun ke lapangan tanpa harus berpijak pada teori-teori formal. Pendekatan antropologis justru mendorong peneliti untuk mempertimbangkan dan memilih persoalan penelitian yang paling tepat untuk dikaji karena hanya peneliti yang tahu betul persoalan dan problematika di lapangan. Dengan demikian, peneliti juga sangat berperan untuk memilih dan menentukan metode apa yang paling tepat untuk mendalami data lapangan yang ada berikut cara menganalisisnya. Apalagi jika yang diteliti adalah persoalan-persoalan keagamaan.

> *The anthropological study of religion must be distinguished and distinguishable form these approaches in some meaningful way. It must do or offer something that the others do not. It must raise its own specific questions, comefrom its own specific perspective, and practiceits own specific method. Anthropology can best to thoughtas the science and the diversity of humans. The anthropology of religion will be the scientific investigation of diversity of human religions.*[13]

Dalam konteks studi-studi Islam atau keagamaan di Indonesia, karya Clifford Geertz mungkin merupakan contoh konkret dan memadai bagaimana fenomena keagamaan di Indonesia dibaca secara antropologis. Namun demikian, satu hal yang perlu digarisbawahi bahwa pembacaan terhadap fenomena keagamaan yang dilakukan oleh Geertz berangkat dari perspektif seorang antropolog. Sedangkan dalam konteks tulisan ini yakni studi Islam atau studi filsafat Islam, pembacaan yang dilakukan di samping mungkin dari seorang antropolog juga dibaca dari perspektif seorang islamisis (pengkaji studi-studi Islam) dan filosof. Hal itu penting untuk dipahami karena ada perbedaan antara perspektif

[13] Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religions* (New: Routledge, 2007), hlm. 3.

Islamic studies dengan perspektif kajian antropologis, meskipun perangkat metodologi atau pendekatan yang digunakan sama yakni pendekatan antropologi.

Langkah-langkah konkret dan praktis bagaimana pendekatan antropologis pada tahap yang paling umum akan dikembalikan kepada kerangka-kerangka metodologis-teoretik siapa? Artinya, perspektif yang digunakan tergantung kepada peneliti. Peneliti akan menggunakan pemikiran siapa untuk membaca objek materiil apa. Konsep penggunaan tersebut tentu tidak kaku, penggunaan-teori tidak dalam arti digunakan dalam arti yang sesungguhnya tetapi lebih diposisikan sebagai patokan-patokan berpikir untuk menelaah suatu permasalahan.[14] Salah satu contoh misalnya, sebuah teori atau pendekatan antropologis secara sederhana dapat digunakan dalam konteks (1) *mendesksripsikan* fakta keagamaan atau kefilsafat yang ada, (2) merumuskan *local practices* dalam suatu tindakan keagamaan atau yang terkait dan juga fenomena kefilsafatan dalam Islam, (3) mencari keterkaitan tentang kehidupan sosial secara lebih utuh dalam apa yang sebut sebagai *connection across social domains*, dan (4) melakukan komparasi atas fakta-fakta sosial keagamaan dan kefilsafatan Islam. Keempat pola pemahaman tersebut dapat digunakan untuk menelaah sebuah objek penelitian kemanusiaan yang hendak ditafsirkan, meminjam istilah Geertz. Artinya, teori tafsir kebudayaan Clifford Geertz yang berisi tentang *sistem simbol* yang menunjukkan *sistem makna* dapat digunakan untuk membaca dengan keempat pola di atas.

Pada bagian akhir tulisan ini mengkin masih ada pertanyaan tentang bagaimana filsafat Islam atau filsafat dipahami secara antropologis. Pemahaman atau perspektif ini masih langka namun bukan berarti tidak ada. Yang jelas, secara sederhana, kajian pemikiran atau kefilsafatan yang ditelaah dengan pendekatan antropologis

---

[14] Konsep ini dikenal dengan istilah *grounded research*. Yakni penelitian lapangan (antropologis) yang menggunakan pendekatan kualitatif dengan melihat dan bergulat langsung dengan objek yang diteliti di mana peneliti membekali diri dengan teori-teori yang sudah dipersiapkan sebelumnya bukan untuk membingkat atau mengekang objek penelitian, tetapi justru untuk menggali pemahaman yang lebih utuh dalam memahami fakta di lapangan.

berarti kajian tentang sebuah pemikiran dapat ditelusuri, dibaca, atau dianalisis dengan menggunakan perspektif antropologis. Dalam konteks filsafat Islam, karya-karya al-Jabiri yang melakukan kritik terhadap nalar Arab dalam seri *naqd al-ʿaql al-ʿarabi* merupakan salah satu contoh bagaimana sebuah gagasan dibaca ulang dalam perspektif antropologis. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Mohammed Arkoun ketika membahas pemikiran-pemikiran Ibn Miskawaih.

5. Pendekatan Historis

Pendekatan historis merupakan salah satu pendekatan yang paling sering digunakan dalam penelitian, terutama penelitian yang dilakukan oleh para peneliti pemula, seperti mahasiswa yang menulis tugas akhir untuk meraih gelar sarjana. Penelitian dalam bentuk skripsi ini pada umumnya cukup ditulis dalam bentuk analisis deskriptif dengan pendekatan historis. Dalam konteks iini pendekatan historis dimaknai sebagai upaya eksplanasi dan deskripsi tentang suatu objek kajian dengan tingkat analisis yang minimal namun dapat memberi pemahaman yang utuh. Pendekatan sejarah digunakan dalam konteks sebuah penelitian akan lebih serius ketika konteks penelitiannya memang penelitian sejarah.

Lepas darisejauh mana titik keseriusan dan signifikansinya, dalam konteks studi filsafat Islam, aqidah, dan studi Islam pada umumnya, pendekatan sejarah amat penting untuk dijadikan alternatif pilihan pendekatan karena bidang-bidang keilmuan filsafat Islam, aqidah, dan *Islamic studies* pada umumnya tidak lepas dari fakta, unsur, dan perspektif sejarahnya. Bahkan, merupakan suatu keharusan kiranya jika kajian-kajian di atas terlebih dahulu harus dipahami secara historis atau dalam konteks historis. Para pengkaji tema-tema di atas terlebih dahulu harus memahaminya dari sisi atau aspek historisnya, baru pengkaji dapat lebih lanjut melakukan penelitian secara lebih serius lagi dengan pendekatan-pendekatan non-historis.

Dengan memahamkan peran penting pendekatan sejarah,

pengkaji atau peneliti juga diharapkan dapat menyadari bahwa perspektif historis bukan hal yang sederhana untuk dipahami dan diterapkan dalam konteks penelitian. Perspektif historis akan selalu terbentur pada ranah epistemologis dan metodologisnya karena memahami aspek kesejarahan bukan perkara mudah. Oleh karena itu, tepat kiranya ketika Ernst Cassirer menulis,

> *The problem of the nature and origin of human knowledge is not a late product of philosophical speculation. It is rather one of those fundamental problems of humanity to which we can not assign any definite historic beginning, since the earliest traces of it are found in the primitive strata of mystical and religious thinking.*[15]

Pendekatan sejarah lazim juga dipahami sebagai suatu proses penelitian yang menggunakan metode-metode sejarah untuk menelaah suatu subjek penelitian. Oleh karena itu, pendekatan sejarah berarti alat yang digunakan untuk membedah persoalan dalam penelitian yang menggunakan sudut pandangan atau perspektif sejarah,[16] karena posisinya sebagai alat, maka seperangkat alat yang akan digunakan harus dipersiapkan. Alat yang dimaksud di sini tentunya adalah suatu prinsip-prinsip sistematis yang digunakan untuk mengumpulkan sumber-sumber sejarah secara efektif, memahami dan menilainya secara kritis dan sintesis yang dihasilkan untuk diajukan sebagai bentuk hasil penelitian.

Pada saat yang sama, sejarah juga diposisikan sebagai pendekatan dalam penelitian. Pendekatan sejarah dalam suatu penelitian berarti upaya membangun mainstream pemahaman atau penafsiran atas fakta-fakta historis. Metode sejarah akan menghasilkan data-data sejarah yang mentah sementara pendekatan sejarah akan menghasilkan perspektif dan orientasi pemahaman atau penafsiran terhadap fakta sejarah di atas.

Jika pendekatan sejarah bertujuan untuk menemukan gejala-

---

[15] Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel* (New Haven: Yale University Press, 1950), hlm. 1.

[16] Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat: Lintas Historis Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pusataka Firdaus, 1987), hlm. 36.

gajala agama dengan menelusuri sumber di masa silam maka pendekatan bisa didasarkan pada personal historis atau perkembangan kebudayaan umat pemeluknya. Pendekatan semacam ini berusaha menelusuri awal perkembangan tokoh keagamaan secara secara individual; untuk menemukan sumber-sumber dan jejak perkembangan perilaku keagamaan sebagai dialog dengan dunia sekitarnya, atau untuk mencari pola-pola interaksi antar agama dan masyarakat. Berdasarkan pendekatan tersebut, sejarawan dapat menyajikan deskripsi detail dan eksplanasi tentang sebab dan akibat suatu kejadian. Pendekatan sejarah pada gilirannya akan membimbing ke arah pengembangan teori tentang evolusi agama dan perkembangan tipologi kelompok-kelompok keagamaan.

Pendekatan sejarah tentang agama bukan hanya dipergunakan oleh sejarawan murni, melainkan juga dipergunakan oleh ilmuwan lain, yakni para pengkaji studi Islam. Di kalangan sosialog yang mengkaji agama misalnya, Talcott Parson dan Robert N Bellah mempergunakan pendekatan sejarah dalam rangka menjelaskan evolusi agama. Peter L Berger menggunakan pendekatan sejarah dalam konteks untuk mengurai tentang memudarnya agama dalam masyarakat modern. Sementara itu, Max Weber menggunakan pendekatan sejarah dalam membaca sumbangan teologi Protestan dalam melahirkan kapitalisme. Intinya, pendekatan sejarah telah melahirkan pemahaman yang amat luas tentang agama dengan berbagai persoalan, dinamika, dan perspektif di dalamnya.

Pada saat yang sama, penelitian terhadap masalah-masalah Islam dan keislaman berdasarkan pendekatan sejarah juga dapat dikatakan sebagai penelitian "sejarah Islam", karena secara objektif akan mengarahkan sasaran penelitian terhadap berbagai persoalan sejarah Islam. Di samping keharusan pendekatan yang dipergunakan adalah pendekatan sejarah. Aplikasi pendekatan ini di dalam proses penelitian memiliki beberapa perbedaaan dengan pendekatan lain seperti sosiologi dan antropologi, terutama dalam penggunaan sumber sebagai instrumen pembuktian terhadap masalah yang diteliti dan karakteristik lainnya seperti yang dijelaskan dalam pembahasan terdahulu. Pendekatan sejarah secara

khusus juga tampak dalam prosedur yang ditempuh di dalam proses penelitian.[17]

Dengan pendekatan sejarah yang menekankan pada pemahaman masalah-masalah Islam dan Keislaman, khususnya dalam konteks Kalam dan filsafat yang telah berkembang sejak lama, dimungkinkan dapat melahirkan produk penelitian yang luas dan beraneka ragam kajian. Pendekatan sejarah akhirnya dapat menjadi suatu disiplin yang memiliki ciri khas yang akan menguak keseluruhan aspek historis pergumulan Islam dan keislaman sepanjang sejarahnya. Peristiwa-peristiwa unik tentang Kalam atau filsafat Islam dapat dilacak melalui aspek kesejarahan yang telah berlangsung sejak awal pertumbuhan Islam sampai sekarang, termasuk dalam penyebaran dan pengembangan kajian melalui kawasan-kawasan yang berbeda kultur dan proses sosial masyarakat bersangkutan.[18] Itulah arti penting pendekatan sejarah dalam studi Kalam dan Filsafat Islam khususnya, atau studi Islam pada umumnya.

---

[17] Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah,* pentj. Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI Press, 1983), hlm. 46.

[18] Nourouzzaman Shiddiqi, *Menguak Sejarah Muslim: Suatu Kritik Metodologi* (Yogyakarta: PLP2M, 1983), hlm, 45.

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin.(ed.), *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner,* Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Suna Kalijaga, 2006.

______, Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius", dalam Ahmad Baidowi (Penj.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA Press, 2003.

______, *Islam Antara Normativitas dan Historisitas,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abdullah, Taufik. *Sejarah dan Masyarakat: Lintas Historis Islam di Indonesia,* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Isykaliyyat al-Qira'ahwa Aliyyat al-Ta'wil,* Lebanon: al-Markaz al-Tsaqafi, 1994.

Adams, Charles J. "The History of Religions and the Study of Islam" dalam Joseph M. Katagawa (ed.), *History of Religions: Essays on the Problems of Understanding*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Alee, Isma-ae. (ed.), *Islamic Studies in Asean*, Pattani: College of Islamic Studies Prince of Songkala University, 2000.

Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam,* (penj.) Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: LKiS, 2007.

Amien, Miska M., *Epistemologi Islam,* Jakarta: UI Press, 1983.

Arkoun, Muhammed. "Islamic Studies: Methodologies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islam,* Vol. I, Oxford: The Oxford University Press, 1996.

______, "Islam [Les Expressions] Problèmes Epistémologies" dalam *Encylopaedia Universalis*, Corpus 12, Paris: Encylopaedia

Universalis 1998.

______, *al-Ushuliyyah wa Istikhaliyyat al-Ta'shil*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi, 1999.

______, "Islamic Studies: Methodologies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World,* Vol. 1, Oxford: The Oxford University Press, 1996.

______, *The Unthought in Temporary Islamic Thought,* London: Saqi Books, 2003.

______, *Pour une Critique de la Raison Islamique,* Paris: Misonneuve & Larose, 1984.

______, *Rethinking Islam: Common Question, Ancommon Answers,* (trans.) Robert D. Lee, San Francisco: Westview Press, 1994.

______, "History as an Ideology of Legimitation: A Comparative Approach in Islamic and European Contexts", Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism, and the West: Cultural and Political at the End of the Millennium*, London: I.B. Tauris, 1999.

______, *Essasissur la Pensée Islamique,* Paris: Editions g. p. Maisonneuveet Larose, 1973.

______, "Actualite du Probleme de la Personnedans la Pensee Islamique", dalam *Revue Internationalie de Sciences Sociale,* Vol. XL, UNISCO, 1988.

______, "The Concept of Authority in Islamic Thought: Lâ Hukmaillâlillâh" dalam C.E. Bosworth (ed.), *The Islamic World: From Classical to Modern Times*, Darwin: The Darwin Press, 1989.

Ayer, A. J.(ed.), *A Dictionary of Philosophical Quotations,* Oxford: Blackwell, 1992.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1995.

Badawi, Abdurrahman. *Ensiklopedia Orientalis,* (pentj.) Amroeni Drajat, Yogyakarta: LKiS, 2002.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat,* Jakarta: Gramedia Pustaka, 1996.

Bakker, Anton & Haris Zubbair, *Metodologi Penelitian Filsafat,* Yogyakarta: Kanisius, 1990.

_____, *Metode-metode Filsafat,* Jakarta: Galia Indonesia, 1986.

_____, "Teori tentang Pengetahuan Manusia: Kedudukannya dan Jenis-jenisnya", Slamet Sutrisno (ed.) *Tugas Filsafat dalam Perkembangan Manusia*, Yogyakarta: Liberty, 1986.

Baljon, JMS. *Religion and Thought of Syah Wali Allah*, Leiden: AJ. Brill, 1986.

Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*, New York: Harper & Row, 1996.

Bhat, Abdur Rashid. "Islamic Theory of Knowledge in the Context of the Western Tradition of Knowledge", dalam *Islam and the Modern Age*, (November 1994).

Berger, Peter L. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* New York: Anchor Books, 1967.

_____ & Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology and Sosial Research*, Vol. 47, 1963.

_____, *The Sacred Canopy,* New York: Anchor Books, 1968.

Binder, Leonarad. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies,* Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

Boland, B.J. *Islam in Indonesiaa Bibliographical Survey,* Dordrecht: Forish Publication.

Brodeur, Patrice C. "The Changing Nature of Islamic Studies and American Religious Studies, Part 2", *The Muslim World,* Vol. 92, 2002.

Canteins, Jeans. "Ilmu-ilmu Tersembunyi dalam Islam", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Spiritualitas Islam: Manifestasi,* (Pentj.) Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003).

Cassirer, Ernst. *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel.* New Haven: Yale University Press, 1950.

Davies, Douglas James. *Meaning and Salvation in Religious Studies,* Leiden: E.J. Brill, 1984.

Dhofier, Zamakhsyari. "History of Islamic Studies in Indonesia", dalam *Ihya 'Ulum al-Din*, No. 1, (2000).

Eller, Jack David. *Introducing Anthropology of Religions,* New: Routledge, 2007.

Ernst, Carl W. & Richard C. Martin (eds.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, South Carolina: The University of South Carolina Press, 2010.

Esmail, Aziz. "Towards New Horizons in Islamic Studies" dalam The Ismaili United Kingdom, July 1996.

Fadl, Mona M. Abul (ed.), *21stAnnuaI Conference of the Association of Muslim Social Scientists,* Virginia: IIIT, 1993.

Faridi, F. R. "Islamic Research Methodology: Some Reflections", dalam Mohammed Mouqim (ed.), *Research Methodology in Islamic Perspective,* New Delhi; Genuine Publication, 1994.

al-Faruqi, Ismail R. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan,* Virginia: Herdon & IIIT, 1987.

Fisher, Rob. "Pendekatan Filsafat" dalam Peter Connolly (ed), Aneka Pendekatan Studi Agama, (pentj. Imam Khoiri), Yogyakarta: LKiS, 2012.

Gibb, H.R. *Modern Trends in Islam,* New York: Octagon Books, 1978.

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihya Ulum al-Din*, Vol. I, Bairut: Dar al-Fikr, t.th.

______, "Holistic Trend in the Islamic Thought: Pioneering Controbution of Syah Wali Allah" dalam *Hamdard Islamicus,* Vol. XIII, No. 4, 1995.

______, *Ihyā Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Goldziher, Ignaz."The Attitude of Orthodox Islam Toward the "Ancient Sciences", dalam Merlin L. Swartz (ed), S*tudies on Islam*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*, (pentj. Nugroho Notosusanto), Jakarta: UI Press, 1983.

Grunebaum, Gustave E. von. *Classical Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Hanafi, Hassan. *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah I,* Cairo: Maktabah Madbuli, 1992.

Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam,* Vol. I, Chicago: Chicago University Press, 1974.

Hourani, Albert. *Islam in European Thought,* Cambridge: Cam-

bridge University Press, 1991.

Hughes, Aaron W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*, London: Equinox, 2007.

Hussain, Asaf. (ed.), *Orientalism, Islam, and Islamists,* Vermont: Amana Books, 1984.

Jabiri, 'Abid al-. *al-Turats wa al-Hadatsah*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi, t.t.

______, *Arabic-Islamic Philosophy,* Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999.

______, *Nahnu wa al-Turāts,* Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 1993.

______, *al-Turāts wa al-Hadātsah,* Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1999.

Johns, A.H. "Sufismas a category in Indonesian Literature and

Kartanegara, Mulyadhi. *Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.

Khaldūn, Ibn, *al-Muqaddimah*, (trans. Franz Rosenthal), Princeton: Princeton University Press, 1989.

Kerr, Malcolm H. (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems,* California: Undena Publications, 1980.

History"dalam *Journal of Southeast Asian History,* 2 (1961).

Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1987.

Kurzman, Charles. (ed.), *Liberal Islam: A Source Book,* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Kazi, Mumtaz Ali. "The Concept of Scientific Knowledge in Islam" dalam *Journal of Islamic Academy of Sciences,* Vol. I, Tahun 1988.

Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Choliphates,* London: Longman, 1986.

Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu,* Yogyakarta: Tiara Wacana: 2003.

Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi,* Jakarta: Bina Aksara, 1982.

Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity,* Colorado: Westview Press, 1997.

Longman, *Dictionary of Contemporary English,* Edinburgh: Pearson Education Limited, 2001.

Leur, J. C. van. *Indonesian Trade and Society,* Bandung: Sumur Bandung, 1960.

Martin, Richard C. "Islamic Studies: History of the Field", dalam-John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World,* Vol. 1, Oxford: The Oxford University Press, 1996.

______, (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies,* Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

______, Mark R. Woodward, & Dwi S. Atmaja, D*efenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval Scholl to Modern Symbol*, Oxford: Oneworld, 1997.

McCarthy, E. Doyle. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*, London: Routledge, 1996.

Naim, Muhammad an-. *Dekonstruksi Syari'ah,* Yogyakarta: LKiS, 1996.

Nanji, Azim(ed.), *Mapping of Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change,* Berlin: Mouton de Gryter, 1997.

Nasution, Harun. *Filsafat Agama,* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2010.

Nuseibeh, Sari. "Epistemology", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *History of Islamic Philosophy,* Vol. II. London: Routledge, 1996.

Pitsuwan, Surin. "Islamic Studies and the Challenge of the 21st Century", Isma-ae Alee (ed.), *Islamic Studies in Asean*, Pattani: College of Islamic Studies, 2000.

Prambrun, James R. "Science, Theology, and Acts of Understanding", *Science et Esprit*, Vol. 58, No. 1, 2006.

Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", Richard C. Martin (ed.), A*pproaches to Islamic Studies in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1986.

______*, Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tra-*

dition, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

_____, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

_____, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy,* London: Goerge Allen & Unwin Ltd., 1958.

Roff, William R. "Islam in Indonesia as a Knowledge Industry", *Kultur*, Vol. I, No. 2, 2001.

Rodinson, Maxime. "A Critical Survey of Modem Studies on Muhammad", dalam; Merlin L.Swartez (ed.), *Studies on Islam,* Oxford: Oxford University Press, 1981.

Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*, New Jersy: Adam & Co, 1971.

Said, Edward W. *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.

Shiddiqi, Nourouzzaman. *Menguak Sejarah Muslim: Suatu Kritik-Metodologi*, Yogyakarta: PLP2M, 1983.

Syafi'i, Muhamad Bin Idris al-. *al-Risalah,* Bairut: t.tp, t.th.

Sardar, Ziauddin. *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West,* Manchester: Manchester University Press, 1984.

_____, *Explorations in Islamic Sciences,* London: Mansell, 1989.

Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry,* Kuala Lumpur: t.np. 1996.

Said, Khusain. *al-Ushuliyyah al-Islamiyyah al-'Arabiyyah al-Mu'ashirah baina al-Nash al-Tsabitwa al-Waqi' al-Mutagayyir.* Beirut: Dar al-Qalam, 2008.

Smith, Wilfred Cantwell. "Methodology and the Study of Religion: Some Misgivings", dalam Robert D. Baird (ed.), *Methodological Issues in Religious Studies,* CA: New Horizons Press, 1975.

Sumardi, Mulyanto (ed.) *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran,* Jakarta: Sinar Harapan, 1980

Verhaak, C. *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (terj. Dick Hartoko), Jakarta: Gramedia, 1989.

Vroom, Hendrik M. R*eligions and the Truth: Philosophical Reflections and Perspectives,* Amsterdam: W.B. Ferdmans

Publishing, 1989.

Waardenburg,Jacques. “Islamic Studies and the History of Religions: An Evaluation”, AzimNanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, Berlin: Moutonde Gruyter, 1997

_____, “Islamic Studies”, Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, Vol. 7, New York: MacMillan, 1996.

_____, *Classical Approach to Study of Religion*, London: The Hague, 1973.

Walker, Paul E. “ Knowledge and Learning” dalam *The Encyclopedia of Qur’an*, Vol. II, Leiden: J.E. Brill, 2003.

Watt, WM. *Muhammad et Macca,* Oxford: Oxford University Press, 1953

_____, *Muhammad et Medina*, Oxford: Oxford University Press, 1956.

Whaling, Frank. “Pendekatan Teologis,” dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2012.

INDEKS

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Y

Z

Studi Islam merupakan tema kajian keilmuan modern yang memiliki ruang lingkup cukup luas baik dari sisi objek kajian yang berkembang dalam rentang waktu sejarah kajian yang sangat panjang maupun dari sisi metode kajian yang sering tumbuh kembangnya pemikiran. Keluasan cakupan studi Islam dilandasi oleh pemahaman tentang Islam yang selalu berkembang seiring dengan proses kajian dan pembelajaran. Pembelajaran tentang Islam menjadi proses terus menerus seiring dengan proses pen-*da'wah*-an Islam, dan dialektika Islam dengan sejarah dan realitas sosial masyarakatnya.

Studi Islam

Sebuah Pengantar